

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav východoevropských studií

Diplomová práce

Marie Podobová

**Výprava D. A. Rasovského na Podkarpatskou
Rus v roce 1931**

**The Folklore Expedition of D. A. Rasovskij to Carpathian
Ruthenia in 1931**

Praha 2011

Doc. PhDr. Ilja Lemeškin, Ph.D.

Na tomto místě bych ráda poděkovala panu docentovi Iljovi Lemeškinovi za to, že mě přivedl k cennému archivnímu materiálu, kterým je zápis z folkloristické výpravy D. A. Rasovského na Podkarpatskou Rus, a za to, že mi diplomovou práci vedl. Dále děkuji paní doktorce Nadě Valáškové, která mi velmi pomohla se závěrečnou kontrolou práce, a v neposlední řadě své rodině, která mi byla po celou dobu mého studia oporou ve všech směrech.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 26.4.2011

podpis

Abstrakt

PODOBOVÁ, Marie. *Folkloristická výprava D. A. Rasovského na Podkarpatskou Rus v roce 1931*. Praha : Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 2011. Diplomová práce

Tato diplomová práce se zabývá archivním materiálem uloženým v Ústavu dějin umění AV ČR, kterým jsou zápisy D. A. Rasovského z folkloristické výpravy na Podkarpatskou Rus, která se uskutečnila v roce 1931 a která byla zaměřena na výzkum lidového svatebního a pohřebního obřadu a zvyků a obřadů spojených s narozením dítěte. Cílem práce je tento cenný materiál představit a za pomoci odborné literatury analyzovat.

Klíčová slova: Dr. Dmitrij Alexandrovič Rasovskij, lidové zvyky a obřady, Podkarpatská Rus

Abstract

PODOBOVÁ, Marie. *The Folklore Expedition of D. A. Rasovskij to Carpathian Ruthenia in 1931*. Prague : Philosophical Faculty of Charles University in Prague, 2011, Diploma Thesis.

The diploma paper focuses on the archival material that is deposited in The Institute of Arts History of Academy of Sciences of the Czech Republic. This material presents D. A. Rasovskij's notes from the folklore expedition to Carpathian Ruthenia that took place in 1931. The aim of the expedition was to examine the folk wedding and burial ritual and folk customs associated with childbirth. The target of this paper is to present this valuable material and to analyse it on the basis of secondary literature.

Keywords: Dc. Dmitrij Alexandrovich Rasovskij, folk customs and rituals, Carpathian Ruthenia

Obsah

1	Úvod	1
2	Dr. Dmitrij Aleksandrovič Rasovskij	3
3	Činnost Archeologického institutu N. P. Kondakova v dobových souvislostech	6
4	Etnická příslušnost obyvatel Podkarpatské Rusi a uchování národní identity	9
5	Snahy o integraci Podkarpatské Rusi do Československého státu a projevy zájmu o její kulturu	11
6	Dochovaný materiál v číslech a jeho stručný popis	16
7	Iniciační obřady	19
8	Křesťanské vlivy na lidové obřady	21
9	Rozbor obřadů a zvyků zaznamenaných D. A. Rasovským v souvislosti s narozením dítěte	23
9.1	Lidový svatební obřad a snahy ovlivnit pohlaví dětí v zápise D. A. Rasovského ...	23
9.2	Období před otěhotněním a doba těhotenství	28
9.3	Spánek a poklid dítěte	31
9.4	Okamžik porodu a snahy o jeho ulehčení	32
9.5	Role porodní báby	34
9.6	Poporodní ochrana dítěte a matky	37
9.7	Očistné obřady	41
9.7.1	Očištění matky po porodu	41
9.7.2	„Kryžmovyny“ a ochranné prostředky lidové magie	44
9.7.3	Křest a „kryžmovyny“	45
9.7.4	Světské „kryžmovyny“ jako pozůstatek pohanského obřadu postřižin	47
10	Rozbor svatebního obřadu zaznamenaného D. A. Rasovským	49
10.1	Stručný popis lidového svatebního obřadu zaznamenaného D. A. Rasovským	49
10.2	Vybrané kapitoly z popisu svatebního obřadu D. A. Rasovského	54
10.2.1	Sbírání vajec při zvaní na svatbu	54
10.2.2	Původ názvu <i>husky</i>	55
10.2.3	<i>Kuraha</i> jako symbol mládenectví	56
10.2.4	Nastrkování falešných nevěst a postava <i>němého</i>	59
10.2.5	Příchod před dům ženicha a obřad čepení	61
10.2.6	Zvyk přelézání přes stůl a našlapování na obrácený talíř	64
10.3	Role kožešiny v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským	66
10.4	Zrno a produkty z něj vyrobené v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským	69
10.5	Pozůstatky uctívání solárního kultu v lidovém svatebním obřadě zaznamenaném D. A. Rasovským	72
10.6	Pozůstatky orgií a obřadných souloží v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským	74
10.7	Prvky znázorňující únos nevěsty v zápise D. A. Rasovského	79
10.8	Projevy ochranné magie v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským	82
10.9	Akty stvrzující uzavření manželského sňatku v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským	85
10.10	Pozůstatky přinášení obětí v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským	86
10.11	Pozůstatky matriarchálního uspořádání společnosti v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským	87
10.12	Církevní oddavky a křesťanské prvky v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským	88

11	Rozbor pohřebního obřadu zaznamenaného D. A. Rasovským.....	92
11.1	Ulehčení smrti	92
11.2	Omezení spjatá s úmrtím v domě a noční hry u nebožtíka	94
11.3	Předměty dávané nebožtíkovi do rakve	100
11.4	Vynášení nebožtíka z domu	101
11.5	Odnášení nebožtíka na hřbitov	104
11.6	Po pohřbu, pohřební hostina a noc pohřebního dne	106
11.7	Pohřbívání dětí a svobodných lidí.....	108
12	Závěr.....	111
	Seznam použité literatury a pramenů	112

1 Úvod

Folkloristická výprava D. A. Rasovského se uskutečnila v letních měsících roku 1931 do vesnic v oblasti řeky Teresvy (Teresva, Bedevlja, Kryve, Ternovo, Vul'chovci, Neresnycja, Šyrokyj Luh, Novoselycja, Hanyči, Podpleša, Terešul', Dubove, Ruska Mokra, Brustury), řeky Tysy (Hrušovo), řeky Terebli (Ruske Pole, Buščyno, Tereblja, Uhlja, Dulovo, Kolodnoje, Čumalevo, Drahovo, Vul'shany), řek Bílé a Černé Tysy (Rachov, Bohdan, Bohdan Luh, Kvasy, Jasinja, Lažeščyna, Zemir, Mohel'ky, Kosovska Poljana, Bočkovskij Luh, Vyšnja Apša) a do vesnice Novoje Barovo. Výzkum byl proveden též ve vesnici Remeta ležící na území Rumunska. Zvláštní pozornost údajně věnoval D. A. Rasovskij vesnicím Nyžnja Apša a Serednja Apša,¹ nacházejícím se na území tehdejšího Československa a osídleným rumunským obyvatelstvem, které podle slov D. A. Rasovského *očividně již v dávné minulosti přijalo rusínské zvyky a zachovalo je lépe než v okolí žijící Rusíni.*² D. A. Rasovskij se ve svém výzkumu soustředil na obřady a obyčeje spojené s těhotenstvím, s narozením dítěte a jeho křtem, dále na svatební obřad a obřad pohřební. V rukopisné části nalezneme i krátký fragment věnovaný svátkům vánočním.

Zkoumaný zápis představuje velice hodnotný materiál, který by mohl napomoci dalšímu vědeckému bádání v oblasti tradiční lidové kultury dané oblasti. V samotném uskutečnění tohoto terénního výzkumu navíc můžeme sledovat několik kulturních fenoménů historie československého státu v období mezi dvěma světovými válkami. Autorem zápisu je totiž jeden z ruských vědců, který mohl díky podpoře československého státu, tzv. Ruské pomocné akci, dokončit studia a zapojit se do vědecké činnosti. Jeho výprava na Podkarpatskou Rus byla zároveň jednou z mnoha výzkumných cest, které v dané době na tomto nově připojeném území probíhaly. Velká část z nich přitom byla podporována či přímo iniciována československým státem, stejně jako osvětová činnost, mající české obyvatelstvo seznámit s nově připojeným územím, jeho dějinami, životními podmínkami a mimo jiné též tradiční lidovou kulturou, která v dané době oslovovala i širokou veřejnost. Nakonec můžeme s ohledem na dobové materiály hovořit do jisté míry o myšlenkách slovanské vzájemnosti, neboť odvolání na ni často v úvodu prací věnovaných Podkarpatské Rusi a jejím tíživým

¹ Vzhledem k tomu, že text zápisu je v ruském jazyce, upravila jsem názvy obcí podle soupisu Státního statistického úřadu z roku 1928. Viz *Administrativní lexikon obcí na Moravě, ve Slezsku, na Slovensku a v Podkarpatské Rusi*. Praha, 1928. s. 321-322; Soupis neobsahuje názvy: Terešul', Čumalevo (pravděpodobně se jedná o vesnici Čomaljovo), Vul'shany, Lažeščyna, Zemyr, Mohel'ky, Bočkovskij Luh

² strojopis D. A. Rasovského

životním podmínkám zaznívala. Hlavním přínosem této folkloristické expedice je však bezesporu její hodnota jakožto vědeckého materiálu a právě této stránce bych také chtěla věnovat svoji práci.

Cílem mé práce je především tento cenný archivní materiál představit a prostřednictvím jeho rozboru seznámit širší veřejnost s ukrajinskými lidovými obřady rodinného cyklu, jimž zatím nebyla v českém jazyce věnována žádná rozsáhlejší publikace. Obřady a zvyky zaznamenané v strojopise D. A. Rasovského analyzuji na základě porovnání s odbornou literaturou zpracovávající lidové rodinné obřady na Ukrajině, v Rusku, u slovenských Rusínů, v Čechách, ale také u východních Slovanů či Slovanů obecně. Vzhledem k zaměření terénního výzkumu D. A. Rasovského se orientuji především na interpretace jednotlivých obřadů a zvyků z hlediska jejich pohanského původu.

Před rozbořem se však pokusím nejprve o stručné představení osobnosti D. A. Rasovského a činnosti Archeologického institutu N. P. Kondakova, v němž tento významný vědec působil.

Alespoň okrajově se též vynasnažím zasadit terénní výzkum D. A. Rasovského do dobových souvislostí, jednak z hlediska společenského a politického, jednak z hlediska jeho místa v rámci jiných folkloristických výprav a projektů spojených s meziválečným výzkumem Podkarpatské Rusi v Československu.

2 Dr. Dmitrij Aleksandrovič Rasovskij

Následující kapitola je věnována základním životopisným údajům D. A. Rasovského a především jeho vědecké činnosti, která je pevně spjata s Archeologickým institutem N. P. Kondakova. Této osobnosti bohužel dosud nebylo věnováno příliš mnoho pozornosti a zdroje, ze kterých jsem mohla čerpat informace, byly tedy velmi omezené. Pevně však doufám, že ke krátkému seznámení s osobností tohoto ruského vědce postačí.

Dmitrij Aleksandrovič Rasovskij se narodil 17. 10. 1902 v Moskvě. Byl žákem kadetského korpusu v Moskvě a následně studentem Historicko-filologické fakulty Moskevské univerzity. Po příjezdu do Prahy v roce 1922 započal studium na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, které zakončil roku 1928, kdy získal doktorský titul.

V době studií na Karlově univerzitě se setkal s předním ruským byzantologem Nikodimem Pavlovičem Kondakovem (1844–1925), který přijel do Prahy v roce 1922 na pozvání Univerzity Karlovy, jež inicioval profesor L. Niederle a prezident ČSR T. G. Masaryk.³ N. P. Kondakov přednášel na FF UK historii středověkého umění východní Evropy a také vedl výběrový seminář o historii lidového ornamentu na materiálech výšivky.⁴ Během dvou let na univerzitě stihl prý získat pro byzantologii řadu studentů. Několik z nich se pak stalo členy soukromého semináře, jehož posluchači se *jednou týdně setkávali u Kondakova doma a konzultovali s ním své práce*.⁵ Jedním z nich byl i mladý D. A. Rasovskij, který se zároveň stal i jedním ze zakládajících členů vědeckého spolku Seminarium Kondakovianum. Ten založili krátce po smrti N. P. Kondakova v dubnu 1925⁶ převážně právě tito jeho studenti. Mimoto byl D. A. Rasovskij též členem Ruské historické společnosti⁷ (jednoho z mnoha ruských emigrantských vědeckých spolků v Praze). Svůj život však neodmyslitelně spojil s Archeologickým institutem N. P. Kondakova (v nějž se v roce 1931 proměnilo Seminarium Kondakovianum),⁸ kde působil jako tajemník a specialista v oblasti kočovnických národů.

*Všechny jeho práce jsou věnovány studiu otázek kočovnických národů, zvláště však jejich významu pro dějiny slovanských národů, jmenovitě Rusů.*⁹ Jeho práce vycházely v ČSR v sbornících Seminarium Kondakovianum, jež byly v podstatě ročenkami tohoto institutu

³ *Mir russoj vizantinistiki: materialy archivov Sankt-Peterburga*. Sankt Peterburg. 2004. s. 767.

⁴ *Mir russoj vizantinistiki: materialy archivov Sankt-Peterburga*. Sankt Peterburg. 2004. s. 767.

⁵ *Mir russoj vizantinistiki: materialy archivov Sankt-Peterburga*. Sankt Peterburg. 2004. s. 767.

⁶ *Mir russoj vizantinistiki: materialy archivov Sankt-Peterburga*. Sankt Peterburg. 2004. s. 768.

⁷ *Mir russoj vizantinistiki: materialy archivov Sankt-Peterburga*. Sankt Peterburg. 2004. s. 770.

⁸ *Mir russoj vizantinistiki: materialy archivov Sankt-Peterburga*. Sankt Peterburg. 2004. s. 768.

⁹ MYSLIVEČEK, J. Dmitrij A. Rasovskij. In: *Byzantinoslavica: Sborník pro studium byzantsko-slovanských vztahů*, ročník VIII. Praha. 1939-1946. s. 329.

nebo v zahraničí. Jedná se pak především o články a studie menšího rozsahu, ve kterých se mu však podařilo zmapovat značnou část studované problematiky. Jeho první práce vychází v roce 1927 a nese název *O roli černých klobouků v historii staré Rusi*. Dále následovaly práce: *Rus, černé klobouky a Polovci v XII. stol.*; *K otázce o původu Codex Cumanicus*; *Pečenězi, Torkové a Berendějové na Rusi a v Uhrách*; *Polovci*; *Rozmístění Polovců*; *Hranice „pole poloveckého“*; *Válečné dějiny Polovců*.¹⁰ Jak je již z názvů prací patrné, největší pozornost věnoval D. A. Rasovskij studiu kmene Polovců a vystoupil s tímto tématem i na IV. Byzantologickém sjezdu, který se konal v roce 1935. Jeho referát vyšel pod názvem *Les Comans et Bazance*. Polovci jsou i tématem jeho další práce *Role Polovců ve válkách Assěnovců proti Byzanci a latinskému císařství v letech 1186-1207*. Setkáme se s nimi i ve stati D. A. Rasovského o Vladimíru Monomachovi a v práci *Rus a kočovníci v epoše svatého Vladimíra*. V 10. ročníku časopisu *Annales de l'institut Kondakov: (Seminarium Kondakovianum)* se D. A. Rasovskij podílel i na poznámkách k *Slovu o polku Igorově*, kde zpracoval termíny *Chinova* a *Tlkoviny*.¹¹

D. A. Rasovskij působil v ČSR až do roku 1938, kdy na podzim s částí svých spolupracovníků odjel do Bělehradu, který se měl podle něj a velké části jeho kolegů stát novým sídlem Archeologického institutu N. P. Kondakova. Situace v ČSR se den ode dne horšila a bělehradská část Institutu viděla nejlepší možné řešení v jeho přenesení do Bělehradu, což se také z části stalo. Institut byl rozdělen a do čela bělehradského oddělení byl vybrán na pozici ředitele N. P. Toll, D. A. Rasovskij působil jako tajemník a pokladník. Krátce po rozdělení institutu následovala pro obě strany nepříjemná korespondence, v níž se snažili vyřešit další osud institutu.¹² Všechny spory byly ukončeny neštěstím, kdy byla 6. 4. 1941 při bombardování Bělehradu německým letectvem zasažena budova Institutu a tragicky v ní zahynul i Dmitrij Aleksandrovič Rasovskij se svojí ženou Irinou Nikolajevnou Rasovskou (rozenou Okunevovou).

Takto tedy ztratil Kondakovův ústav jednoho z nadějných mladých vědců. Jak uvádí J. Mysliveček: *Houževnatá vůle o poznání detailů vyznačuje i ráz jeho díla a celý směr vědecké činnosti*.¹³ Zpracovaná část jeho sledovaného terénního výzkumu tato slova jen

¹⁰ Podrobnější popis a bibliografické údaje viz. MYSLIVEČEK, J. Dmitrij A. Rasovskij. In: *Byzantinoslavica: Sborník pro studium byzantsko-slovanských vztahů*, ročník VIII. Praha. 1939-1946. s. 329.

¹¹ RASOVSKIJ, D.A. Zаметки к слову о полку Игореве In: *Annales de l'institut Kondakov: (Seminarium Kondakovianum)*, X. Praha. 1938. s. 301-314.

¹² Část korespondence je možné nalézt v Archivu AV ČR. Viz Archiv AV ČR, v.v.i., SVI - dokumentační sbírky a fondy, *Slovanský ústav*, 263

¹³ MYSLIVEČEK, J. Dmitrij A. Rasovskij. In: *Byzantinoslavica: Sborník pro studium byzantsko-slovanských vztahů*, ročník VIII. Praha, 1939-1946. s. 331.

potvrzuje. Důvod toho, proč se tento významný vědec a znalec kočovných národů vypravil na Podkarpatskou Rus za studiem folkloru, se mi nepodařilo zjistit, ale je pravdou, že výzkumu Podkarpatské Rusi po stránce tradiční lidové kultury se v době První republiky věnovalo mnoho vědců nejrůznějších specializací. Jak píše ve své knize Viktor Budín: „*Neprobádanost Podkarpatské Rusi, způsobená neexistencí národní vědy, popřípadě její velmi nízkou úrovní učinila z této země pro československé vědce doslova „zelený drn“.*¹⁴ A tato skutečnost byla možná výzvou i pro D. A. Rasovského.

Závěrem kapitoly bych ráda uvedla archivní materiály týkající se osobnosti D. A. Rasovského, se kterými jsem pracovala a které by mohly posloužit při dalším výzkumu. Složka D. A. Rasovského se nachází v Národním archivu ve fondu Policejní ředitelství Praha II - evidence obyvatelstva.¹⁵ Obsahuje především dokumenty týkající se pobytu D. A. Rasovského v ČSR v rámci evidence ruských emigrantů na území československého státu a žádosti a povolení k výjezdu do zahraničí. Podle nich D. A. Rasovskij navštívil minimálně dvakrát příbuzné, žijící tou dobou ve Francii, a ve Francii, Německu a Bulharsku pobýval též na studijních cestách. Nalézají se zde i dokumenty povolující D. A. Rasovskému přesídlení do Bělehradu. Informace o pracovním umístění D. A. Rasovského v rámci Kondakovova institutu a korespondenci mezi jeho pražským a bělehradským oddělením nalezneme v inventáři Slovanského ústavu v Archivu AV ČR.¹⁶ V Ústavu dějin umění AV ČR, kde je uložen zápis folkloristické výpravy D. A. Rasovského na Podkarpatskou Rus v roce 1931, se mimo průkaz do knihovny a průkazu svazu lyžařů žádné další dokumenty vypovídající o jeho osobě nenalézají.¹⁷

¹⁴ BUDÍN, V. *Podkarpatská Rus očima Čechů*. Praha, 1996. s. 25.

¹⁵ Národní archiv ČR, v.v.i., SVI – dokumentační sbírky a fondy, *Policejní ředitelství Praha II – všeobecná spisovna – 1931 – 1940*, signatura R 284/1 Rasovskij Dmitrij 192

¹⁶ Archiv AV ČR, v.v.i., SVI - dokumentační sbírky a fondy, *Slovanský ústav*, 263

¹⁷ Ústav dějin umění AV ČR, v.v.i., SVI – dokumentační sbírky a fondy, *Archeologický institut N. P. Kondakova (1925-1952)*, KI – 45

3 Činnost Archeologického institutu N. P. Kondakova v dobových souvislostech

1. světová válka znamenala velké změny pro celou Evropu a první léta následující po jejím ukončení byla plná nejistoty a velkých očekávání. S nimi se pozornost politiků obracela i na situaci v nově vzniklém Sovětském svazu, jehož existenci nebylo v době jeho vzniku (1922) předpovídáno dlouhé trvání. Velká podpora, které se v meziválečném období dostávalo ruským, běloruským, ukrajinským aj. sovětským emigrantům, nevycházela tedy čistě jen z humánního základu a snahy pomoci, ale měla mít jistě též významný diplomatický dopad na rozdělení sféry vlivu v novém státě či nových státech, jejichž vytvoření bylo očekáváno, neboť jen málokdo v této době předpokládal, že by se bolševická vláda mohla udržet v čele státu tak dlouho. Ať však již byly pohnutky, s jakými bylo k utečencům přistupováno, jakékoliv, projekty vytvořené na jejich podporu sehrály v jejich životech výjimečnou roli. Představovaly v mezinárodní politice nevídanou pomoc, na niž je dodnes s vděkem vzpomínáno.

Emigranti z SSSR se v meziválečném období usazovali po celé Evropě. Pozornost, jaká byla utečencům věnována se v jednotlivých zemích dosti lišila. Stejně tak výše finančních prostředků, které byly na zajištění základních potřeb a činnosti diaspor uvolňovány. Rozdílné bylo též složení těchto skupin, v souvislosti s nímž můžeme hovořit o určitých centrech. Centrem kulturního a uměleckého života byla Paříž. V Československu se pak shromažďovali především vědci a myslitelé, v čemž jistě nemalou úlohu sehráli někteří představitelé tehdejších vládních orgánů a především T. G. Masaryka, jehož nahlížení na situaci v tehdejší Sovětském svazu můžeme sledovat v jeho rozsáhlém díle *Rusko a Evropa*.¹⁸

Tzv. *Ruská pomocná akce* byla zaměřena na utečence z Ruska, Ukrajiny a Běloruska, kteří po vítězství Rudé armády a nástupu bolševické strany k moci urychleně zemi opouštěli a do Československa se dostávali často zcela bez prostředků. Podpora materiální i duchovní, která byla emigrantům poskytována, nabyla opravdu nebývalých rozměrů a už tehdy si získala mezinárodního uznání. Byla započata rozsáhlá činnost v nejrůznějších oblastech. Založeno bylo mnoho škol a vzdělávacích institucí všech úrovní a nejrůznějšího zaměření (z těch nejvýznamnějších např. Ruská státní univerzita, Ruská právnická fakulta, Ruský pedagogický institut J. A. Komenského, Ukrajinská svobodná univerzita, Ukrajinský vyšší pedagogický

¹⁸ MASARYK, T.G.M. *Rusko a Evropa*. Praha, 1930.

institut M. Drahomanova, Ukrajinská akademie výtvarného umění).¹⁹ Emigrantům byla udělována státní stipendia ke studiu. Financována byla řada periodik²⁰ a knih. A státní příspěvky dostávala též řada nově vzniklých kulturních spolků. Vědečtí pracovníci byli přijímáni do existujících vědeckých institucí a mimo to byly zakládány instituce nové, mezi nimi právě Archeologický institut N. P. Kondakova.

Jednalo se, jak již bylo v předchozí kapitole zmíněno, o vědecký spolek tvořený studenty a kolegy N. P. Kondakova, na jehož počest byl v roce 1925 tento spolek založen pod názvem *Seminarium Kondakovianum*. V roce 1931 byl přejmenován na Archeologický ústav N. P. Kondakova a stal se součástí Slovanského ústavu Akademie věd. Shromažďovali se v něm především badatelé zabývající se dějinami a uměním Byzantské říše a staré Rusi a jejich vzájemnými styky. Podařilo se jim shromáždit rozsáhlou knihovnu a též velice cennou sbírku ikon aj. Své práce publikovali především v sborníku *Seminarium Kondakovianum* a od roku 1929 v časopise *Byzantinoslavica*, u jehož zrodu právě tento vědecký ústav stál.

V průběhu 20. let postupně začínalo být jasné, že situace v Sovětském svazu se jen tak nezmění a že bolševická vláda se podle všeho v čele státu udrží. Stav, který byl tedy zprvu považován jako přechodný, bylo třeba řešit, neboť rozsáhlá *Ruská pomocná akce* a podpora všech vytvořených spolků a institucí představovala pro státní rozpočet nemalé náklady, které nebylo možné v době krize v tak velké výši nadále vynakládat. Bylo potřeba výdaje tohoto druhu snižovat, a to se také stalo. S postupným snižováním finančních příspěvků československého státu se začala řada institucí potýkat s existenčními problémy, neboť jejich samostatná výdělečná činnost byla často minimální. Tak tomu bylo i s Archeologickým ústavem N. P. Kondakova, kterému bylo v rámci Slovanského ústavu Akademie věd vymezováno stále méně finančních prostředků, což bylo mimo jiné důvodem jeho rozdělení v roce 1938. V úvahách o další existenci institutu se totiž část jeho členů rozhodla, především vzhledem k politické situaci, přesídlit do Bělehradu. Následovalo období nepříjemné korespondence týkající se přemístění sbírek institutu a vůbec způsobu jeho dalšího fungování. Spory byly ukončeny, jak již bylo uvedeno, nešťastnou událostí, kdy byla 6. 4. 1941 při bombardování Bělehradu zasažena i budova nového sídla institutu.

Pražská část institutu fungovala s velkými obtížemi až do roku 1952, kdy byla jeho činnost ukončena. Podobný osud stihl i mnoho jiných emigrantských organizací, avšak jejich

¹⁹ Výčet emigrantských institucí, organizací a spolků můžeme nalézt např. opět v práci *Ruská, ukrajinská a běloruská emigrace v Praze*. Praha, 1999.

²⁰ Výčet emigrantských vydavatelství a redakcí můžeme nalézt např. v práci *Ruská, ukrajinská a běloruská emigrace v Praze*. Praha, 1999; stručný popis nejvýznamnějších periodik nalezneme např. v práci VACEK, J.; BABKA, L. *Hlasy vyhnaných: Periodický tisk emigrace ze sovětského Ruska (1918-1945)*. Praha, 2009.

přínos byl i tak obrovský, o čemž svědčí už jen velké množství prací, které v této době vznikly. Navíc díky činnosti mnohých emigrantských i českých badatelů a kulturních činitelů, podporovaných tehdejšími československými vládními orgány, můžeme dnes studovat v institucích světové velikosti, jakými je Slovanský ústav AV ČR či např. Slovanská knihovna, která vznikla v roce 1924 pod názvem *Ruská knihovna ministerstva zahraničních věcí*. Těmto osobnostem vděčíme za mnoho studijních materiálů i za existenci mezinárodně uznávaných periodik jako *Byzantinoslavica*, *Slavia* aj., u jejichž zrodu nemálo z nich stálo. V archivech vědeckých a kulturních organizací se dodnes nachází řada nezpracovaných cenných materiálů a mezi nimi i zápis z folkloristické expedice D. A. Rasovského, s kterým bych chtěla prostřednictvím své diplomové práce veřejnost seznámit.

4 Etnická příslušnost obyvatel Podkarpatské Rusi a uchování národní identity

Území bývalé Podkarpatské Rusi bylo osídlené především rusínským obyvatelstvem etnicky náležícím mezi východoslovanské národy. Spolu s nimi zde žila menšina židovská, maďarská, německá a rumunská. Rusínské obyvatelstvo je dále rozdělováno na tzv. Huculy, Bojky, Lemky, Verchovince a Dolňany.²¹

Slovanské kmeny přišly do oblasti budoucí Podkarpatské Rusi v rámci *velkého stěhování národů*. Jejich migrace byla dokončena v 6. stol. n .l. Koncem 9. století přicházejí do těchto končin nomádské kmeny Maďarů, které se snaží expandovat i na území okolních států. Po porážce německými a českými vojsky na řece Lechu v roce 955 a byzantskými vojsky v bitvě u Adrianopole v roce 970 se natrvalo usazují v oblasti Potisské nížiny a přilehlých oblastech. Definitivně zanechávají kočovného způsobu života, přijímají křesťanství a snaží se zařadit do společenství tehdejších středoevropských států. Postupně si začínají podmaňovat místní slovanské obyvatelstvo a na přelomu 13. a 14. století již celé území Podkarpatské Rusi náleží do jejich státu.

Vydání Zlaté buly uherským králem Ondřejem II. (1177- 1235) v roce 1222 přineslo maďarské šlechtě značná privilegia. Od tohoto okamžiku se prosté obyvatelstvo dostává přímo pod jejich moc. Tím je na území budoucí Podkarpatské Rusi odstartováno období postupné maďarizace, které trvalo s přestávkami a v různé intenzitě v podstatě až do jejího připojení k československému státu.

Chudému rusínskému obyvatelstvu byla v podstatě odebrána možnost vytvořit si vlastní vrstvu aristokracie i inteligence a maďarskému útlaku se tedy mohla stěží bránit. Přelom 18. a 19. století je sice v Rakousku-Uhersku spojen s vlnou národního obrození, avšak to rusínské zcela překrylo mnohem silnější hnutí maďarské a rusínské obyvatelstvo tedy naopak podléhá ještě větší maďarizaci. O jisté aktivitě rusínských obrozenců můžeme ve větší míře hovořit až ve 2. polovině 19. století, avšak v porovnání s národním obrozením českým se jednalo opět o hnutí velice slabé. Příčinou toho byla mimo jiné i skutečnost, že velká část nepočetné místní inteligence se sama snažila rusínské obyvatelstvo prezentovat raději v rámci rozvinutější maďarské kultury, nežli by jej spojovala se „zaostalou“ větví východních Slovanů. V tomto období se navíc začínají výrazně projevovat důsledky maďarské politiky.

²¹ Podrobnější informace o etnické příslušnosti Rusínů viz PAŇKEVYČ, I. *Ukrajinski hovory Pidkarpats'koji Rusi i sumežnich oblastej*. Praha : Orbis, 1938. s. 14-31.; DRAHNÝ, V.; DRAHNÝ, F. *Podkarpatská Rus, její přírodní a zemědělské poměry*. Praha, 1921. s. 21-37

Životní podmínky rusínského obyvatelstva byly neúnosné a mnoho lidem nezbývalo jiné řešení než emigrace, k jejíž první velké vlně nyní dochází.

Snahou o zamezení masovému odsunu obyvatel byla tzv. *Verchovinská akce*, což byl projekt uherského ministerstva zemědělství, iniciovaný ekonomem Edmundem Eganem, který byl dobře obeznámen s poměry panujícími na severovýchodě země a vytvořil rozsáhlý plán, jenž měl situaci co nejrychleji zlepšit. Rolníkům byla pronajata půda i dobytek, který byl do země dovezen. Započala výstavba nových zemědělských objektů, cest aj. Situace vypadala velice nadějně. Postupnému rozvoji nezamezila ani smrt E. Edmunda, na nějž byl v roce 1901 spáchán atentát. Ve vesnicích byla zakládána družstva, začalo i odvodňování velkého Černého močálu. Slibný vývoj však přerušila 1. světová válka, v níž se karpatská oblast stala nárazníkovým pásmem a dějištěm krutých bojů, neboť karpatské průmysky představovaly bránu do Dunajské kotliny a tedy i do celé země.

Po skončení války nastává období rozhodování o budoucnosti území budoucí Podkarpatské Rusi. Jsou zvažovány všechny možnosti její další existence v rámci některého ze sousedních států. Nakonec je 10. 9. 1919 Podkarpatská Rus na základě mírové smlouvy v Saint-Germain-en-Leye připojena k Československé republice, a to jako autonomní jednotka, jíž má být zaručena maximální možná míra samosprávy.²²

²² Historické údaje čerpány z knihy PAP, S. *Istorija Zakarpattja*. Ivano Frankivsk : Nova zorja, 2001; POP, I. *Podkarpatská Rus*. Praha : Libri, 2005.

5 Snahy o integraci Podkarpatské Rusi do Československého státu a projevy zájmu o její kulturu

Realizovat příslibenou autonomii v praxi bylo však vzhledem ke společenské situaci na Podkarpatské Rusi velice složité. V dobových materiálech, snažících se postihnout stav nejrozličnějších odvětví lidské činnosti v Podkarpatské Rusi v době připojení k Československu, se neustále setkáváme s problémy spojenými s jejím výrazným zaostáváním za ostatními zeměmi nově vzniklého státu.

Největší problém představovala oblast zdravotnictví, školství, zemědělství, průmyslové výroby a v neposlední řadě samosprávy. Stav těchto odvětví byl tragický a i drobné změny, které se často nesetkaly s pochopením místních obyvatel, vyžadovaly obrovské úsilí. Československý stát přistoupil k reformám, majícím panující situaci zlepšit. Nejpodstatnější z nich byly pozemková reforma a modernizace zemědělství spojená se zaváděním nových zemědělských postupů a strojů. Zakládány byly státní nemocnice a školy, do jednotlivých obvodů pak byli vysíláni čeští učitelé a lékaři. Započala rozsáhlá osvětová činnost atd.

Pro ilustraci uvedme stručný nástin situace v zemědělství. Jak uvádí ve své publikaci zaměřené na všeobecné seznámení s přírodními a zemědělskými poměry Václav a František Drahní: *Podkarpatská Rus svou rozlohou je asi 1/2 Moravy. Morava však živí pětkrát tolik lidí jako Podkarpatská Rus a lid na Moravě žije v blahobytu, nezná bídy. V Podkarpatské Rusi připadá na 1 km² 2 a 1/2 krát méně lidí než na Moravě a přece tito lidé žijí v bídě a nouzi. Většinu území však zabírají hory a i nevelká údolí jsou z velké části zabírána močály, či zatápěna místními řekami, což zdržuje jarní setí, zkracuje vegetační dobu, ničí ozimy a tak snižuje úrodu polí. Kromě toho celá rovina nemůže být obdělávána a hojně půdy leží ladem, jako kyselá, málo hodnotná pastviska...* V konečném důsledku tedy *připadá ve skutečnosti na jednu osobu právě tolik orné půdy, jako v hustě zalidněných zemích českých, totiž 0,4 ha orné půdy. I tak by tedy mohlo místní obyvatelstvo poměrně obstojně prosperovat, avšak největší problém je v samotném zemědělci, o němž se V. a F. Drahní vyslovují následovně: Rusínský zemědělec je analfabet, zotročený bývalým maďarským notářem, orthodoxním židem a pomadžarštělým knězem i učitelem. Ještě do r. 1920 udržely se zbytky roboty v podobě desátků, „kobliny“ a „rokoviny“, které musel rolník odváděti neb odpracovati svým uniatským kněžím a učitelům. Obděláváním půdy statkářské „na část“ úrody je vysáván a proto nemůžeme se divit, že i svá vlastní pole zanedbává, že je neumí správně obdělati a proto trpí často i hlad. Rolník v Podkarpatské Rusi nemá a nikdy neměl vzoru, kterým by se*

řídil...Zemědělec podkarpatoruský dosud úhoří, přidržuje se pastevnictví, extensivního polaření a proto získává z půdy daleko méně, než rolník český. Ačkoliv podmínky klimatické i půdní jsou příznivé, vyrobí průměrně dvakrát až třikrát méně z jednoho hektaru, než rolník český!... K obdělávání půdy používá nejprimitivnějšího náradí, často místo bran jen spleteného trní, místo řádného pluhu, dřevěného ruchadla, jezdí ještě na voze o dřevěných nápravách a plných kolech dřevěných, místo chomoutu používá pro dobytek dvojitého jářma....apod.²³

Příčinou katastrofálních poměrů na Podkarpatské Rusi byla tedy mimo jiné nevzdělanost. Podle maďarské statistiky bylo v roce 1910, jak uvádí V. a F. Drahní, negramotných 90% zdejšího rusínského obyvatelstva.²⁴ Zaváděné změny byly nezřídka přijímány s velkou nedůvěrou. Velice náročné bylo odstranit některé zaseté zvyky, které často uskutečnění reformních snah velice ztěžovaly. Pro názornost citujme opět slova V. a F. Drahných, podle nichž navštěvovalo po připojení k Československu nově založené školy v některých oblastech pouze 5% dětí školního věku. *Rodiče, sami negramotní, nechápou významu školy, za maďarské vlády je nikdo k pravidelné návštěvě školy nenutil. Školní úřady v dohodě se státní správou používají tu, v našich poměrech neslýchaného, prostředku donucovacího, zadržují vydávání přidělů lihových nápojů nedbalým rodičům i celým obcím. Prostředek se osvědčuje, návštěva stoupla již v nejzanedbanějších obcích z 5% na 17%!'*²⁵

S podobnými popisy se v dobových materiálech zabývajících se poměry na Podkarpatské Rusi setkáváme ve všech oblastech lidské činnosti (zdravotnictví viz *Role porodní báby*). Tato rozsáhlá odbočka nám měla posloužit pouze jako jistý nástin situace. Podrobnější analýzou se vzhledem k rozsahu a zaměření práce nebudeme více zabývat. Přejdeme proto k dalšímu důležitému projevu snah o integraci Podkarpatské Rusi do nově vzniklého státu, a tím je její vědecký výzkum.

O probádání tohoto nového území se snažila nejen celá řada vědců, ale i amatérů. Podpora československého státu přitom sehrála v jejich práci nemalou roli. Předměty zájmu těchto lidí byly nejrozumnější- od dějin po botaniku. My se však vzhledem k zaměření práce omezíme na oblast tradiční lidové kultury, jež se ukázala být na vědecké úrovni zmiňovaným „zeleným drnem“, do jehož obdělávání se mohli pustit etnologové a etnografové nejrozumnějších specializací. Zkoumány byly lidové stavby, kroj, výšivky a jiné projevy hmotné tradiční lidové kultury. Obzvláště velká pozornost byla věnována zápisu lidových písní a ústní

²³ DRAHNÝ, V.; DRAHNÝ F. *Podkarpatská Rus, její přírodní a zemědělské poměry*. Praha, 1921. s. 56-60.

²⁴ DRAHNÝ, V.; DRAHNÝ F. *Podkarpatská Rus, její přírodní a zemědělské poměry*. Praha, 1921. s. 39.

²⁵ DRAHNÝ, V.; DRAHNÝ F. *Podkarpatská Rus, její přírodní a zemědělské poměry*. Praha, 1921. s. 39-41.

lidové slovesnosti vůbec, neboť to byla v dané době podle všeho ta oblast folklóru, která nejvíce oslovovala. O tom svědčí tehdejší činnost Státního ústavu pro lidovou píseň, založeného v roce 1919, jehož úkolem byla *postupná příprava vydání lidových písní uložených v jeho fondech*.²⁶ V meziválečném období se uskutečnilo však mnoho dalších sběrů v nejrůznějších koutech Československého státu a vynechána nebyla ani Podkarpatská Rus. Mimo jiné byla Podkarpatská Rus zařazena též do velkého nahrávacího projektu francouzské firmy *Pathé*, která organizovala zápis lidových písní z různých oblastí Čech, Moravy, Slezska, Slovenska, Podkarpatské Rusi a Lužice.²⁷

Výzkum Podkarpatské Rusi hrál v meziválečném období na poli československé etnologie a etnografie skutečně jednu z hlavních rolí, dokonce některé osobnosti na vědeckou dráhu přivedl. Např. J. Spilka, který působil v letech 1924-1930 v Užhorodu jako učitel, svoji folkloristickou činnost započal právě sběrem ústní lidové slovesnosti na Podkarpatské Rusi.²⁸ Jím sesbírané pohádky a přísloví z Podkarpatské Rusi nalezneme ve fondech etnologického ústavu,²⁹ pohádky byly navíc vydány i knižně.³⁰ Badatelů, kteří se věnovali výzkumu tradiční lidové kultury na Podkarpatské Rusi, byla však celá řada. Jen pro příklad zmiňme L. Kubu³¹ či R. Kučeru,³² kteří se věnovali písňovému folklóru; J. Vondračku, který sbíral a překládal lidové balady³³ či F. Špálu, který se zabýval výšivkou.³⁴ Z žen vyzvedněme A. Kožmínovou, která se zabývala též výšivkami, rodinnými obřady, lidovými stavbami aj.³⁵

Výzkumu tradiční lidové kultury se však zdaleka nevěnovali pouze Češi, ale důležitou roli zde hráli i badatelé z řad místního obyvatelstva; např. L. Demjan, specializující se na ústní lidovou slovesnost,³⁶ V. Birčák, který se zabýval zejména sběrem koledí³⁷ a především I. Paňkevych, jenž je sice ceněn hlavně pro své práce dialektologické, avšak byl též

²⁶ Podrobnější informace viz článek THOŘOVÁ, V.; TYLLNER, L. Ve svobodném státě. Státní ústav pro lidovou píseň (1919-1952). In: *Etnologický ústav Akademie věd České republiky 1905-2005*. Praha, 2005. s. 25.

²⁷ podrobnější popis projektu viz článek THOŘOVÁ, V.; TYLLNER, L. Ve svobodném státě. Státní ústav pro lidovou píseň (1919-1952). In: *Etnologický ústav Akademie věd České republiky 1905-2005*. Praha, 2005. s. 31.

²⁸ BITTNEROVÁ, D. Rok po stých narozeninách Josefa Spilky. In: *Český lid*. 2000, č. 1, s. 79.

²⁹ Etnologický ústav AV ČR, v.v.i., SVI – dokumentační sbírky a fondy, *Osobní fond (pozůstalost) Josef Spilka I. (1899-1986)*

³⁰ např. SPILKA, J. *Ivanko z polonin : Pohádky ze Zakarpatské Ukrajiny*. Praha, 1939.

³¹ POP, I. *Podkarpatská Rus: osobnosti její historie, vědy a kultury*. Praha, 2008. s. 146.

³² POP, I. *Podkarpatská Rus: osobnosti její historie, vědy a kultury*. Praha, 2008. s. 146.

³³ Vondračkovy překlady balad vycházely v časopise Podkarpatoruská Revue, např. viz. VONDRAČ, J. Macecha: Karpatoruská lidová balada. In: *Podkarpatoruská revue*. Praha, 1938, č. 4, s. 18.

³⁴ ŠPÁLA, F. *Podkarpatské výšivky*. Praha, 1928.

³⁵ KOŽMÍNOVÁ, A. *Podkarpatská Rus: Práce a život lidu*. Karlín, 1922; KOŽMÍNOVÁ, A. Svatba a křtiny na Podkarpatské Rusi. In: *Podkarpatoruská revue*. Praha, 1937, č. 3, s. 33-34.

³⁶ POP, I. *Podkarpatská Rus: osobnosti její historie, vědy a kultury*. Praha, 2008. s. 55.

³⁷ stručný životopis viz PAHYRJA, V. *Zakarpatici u diaspori*. Užhorod, 1997. s. 125-126.

významným folkloristou, etnografem³⁸ a iniciátorem folkloristických a etnografických výzkumů na Podkarpatské Rusi. Jak upozorňuje M. Mušinka, téměř za každým z jeho článků v časopise *Podkarpatská Rus*, který v letech 1924 - 1936 redigoval, byl zakončen výzvou *ke čtenářům, aby sbírali materiály lidové slovesnosti*.³⁹ Ze slovenských badatelů jmenujme alespoň sběratele ústní lidové slovesnosti J. Stavrovského-Popradova.⁴⁰

Konečně nesmíme zapomenout na badatele z řad ruských emigrantů, kteří se hráli ve výzkumu Podkarpatské Rusi velice důležitou roli. V souvislosti se studiem tradiční lidové kultury je pak třeba vyzvednout především jméno P. G. Bogatyreva, významného znalce slovanské tradiční lidové kultury obecně. Svoji disertační práci věnoval studiu pohřebního obřadu v oblasti Podkarpatské Rusi⁴¹ a této oblasti se dotkla i jeho práce habilitační „*Polaznik*“ u jižních slavjan, maďar, slovakov, poljakov i ukraincev.⁴² Zároveň je autorem mnoha drobnějších prací věnovaných problematice tradiční lidové kultury na Podkarpatské Rusi, konkrétně svatodušním svátkům, svátku sv. Jana Křtitele, svatebnímu obřadu, démonologii, křtu dítěte a zvykům spojeným s jeho narozením, obřadům a pověrám spojeným se stavbou domu, pověrám a snům obecně aj.⁴³

Zde vyjmenované výzkumy a práce měly jistě za cíl především zaznamenat archaické zvyky, ale nejen to. Československý stát obzvláště po konci 1. světové války podporoval mnoho projektů, jejichž cílem mělo být seznámení českého obyvatelstva s vývojem Podkarpatské Rusi a Slovenska. Tuto činnost měl na starost především Sbor pro výzkum Slovenska a Podkarpatské Rusi, který působil v rámci Slovanského ústavu Akademie věd, ale podílely se na ní samozřejmě nejrozličnější organizace i jednotlivci. Byla podporována osvětová činnost, která měla za úkol tato nově připojená území představit široké veřejnosti, což mělo též svojí měrou napomoci jejich integraci. Především byly tištěny publikace nejrozličnějšího zaměření i rozsáhlé sborníky souborné, z nichž si mimořádnou pozornost zaslouží obsáhlý sborník *Podkarpatská Rus*,⁴⁴ redigovaný J. Zatloukalem, v němž byl velice podrobně zmapován tehdejší stav jednotlivých odvětví lidské činnosti na Podkarpatské Rusi. Dále byly

³⁸ Bibliografii jeho prací z oblasti tradiční lidové kultury je možné nalézt In: ZILYNSKYJ, O. Bibliografie vědeckých prací I. Paňkvyče z oblasti folkloristiky, dialektologie a vlastivědy. In: *Český lid*, Praha, 1958, č. 4, s. 147-148.

³⁹ Příklad takové výzvy viz PAŇKEVYČ, I. Zapysujie narodni povirja. In: *Podkarpatská Rus*. 1929, č. 4

⁴⁰ Stručný životopis viz PAHYRJA, V. *Zakarpatici u diaspori*. Užhorod, 1997. s. 126-128.

⁴¹ BOGATYREV, P. G. Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpathique. In: *Monde Slave III*. 1926, 11, s. 196-224

⁴² BOGATYREV, P. G. „Polaznik“ u jižních slavjan, maďar, slovakov, poljakov i ukraincev. In: *Lud Słowianski III*. 1933, seš. 1, Díl B (etnografja), s. 107-114; 1934; seš. 2, díl B (etnografja) s. 212-273.

⁴³ Podrobný soupis prací P. G. Bogatyreva včetně bibliografických údajů viz BENEŠ, B. Bibliografie prací P. G. Bogatyreva 1916-1917. In: *Český lid*. 1968, č. 4, s. 201-205.

⁴⁴ *Podkarpatská Rus*. Bratislava, 1936.

pořádány výstavy, besedy, promítání a přednáškové cykly (tématem jedné z přednášek byla i námi sledovaná folkloristická výprava.) atd.

Konečně zmiňme, že své stopy nezanechali ve výzkumu i v prezentaci Podkarpatské Rusi pouze vědci a oficiálně pověřené osoby, jak by se z uvedeného stručného výčtu mohlo zdát. Studium Podkarpatské Rusi se věnovalo v meziválečném období zájmově mnoho lidí nejrozumnějšího povolání a vzdělání. Snad největší roli však v představení tohoto po staletí opomíjeného kraje sehráli umělci a především spisovatelé, kteří na stránkách svých děl dokázali to, co se osvětové činnosti nemohlo podařit. Prvenství v této oblasti jistě po právu náleží spisovateli Ivanu Olbrachtovi, jehož díla *Nikola Šuhaj loupežník*, ale také *Země beze jména*, *Hory a staletí*, *Golet v údolí* či *O smutných očích Hany Karadžičové*, zpracovávající motivy ze života obyvatel tohoto horského kraje, dodnes českého čtenáře oslovují a přivádějí jej do těchto končin. Tento významný český spisovatel na Podkarpatské Rusi v třicátých letech dlouhodobě pobýval a věnoval se zpracování tematiky tohoto kraje. Založil zde dokonce školu a také *Komitét pro záchranu pracujícího lidu Podkarpatské Rusi*.

Československý stát ve svém působení na Podkarpatské Rusi odvedl velký kus práce. Samozřejmě nemohl za pouhých pár let napravit to, co bylo v této oblasti po staletí zanedbáváno, obzvláště přihlédneme-li ke skutečnosti, že se od konce 20. let sám potýkal s následky ekonomické krize, avšak dílčí úspěchy v některých odvětvích jsou jistě hodny obdivu.

6 Dochovaný materiál v číslech a jeho stručný popis

Materiály folkloristické výpravy jsou v současné době uloženy v inventáři nazvaném Archeologický institut N. P. Kondakova (1925-1952)⁴⁵ v Ústavu dějin umění Akademie věd České republiky pod signaturou KI- 45, kde se mimo ně nalézají též práce D. A. Rasovského z oblasti historie, jeho korespondence aj.⁴⁶

Co se týče mnou zkoumaných materiálů, jedná se o ruský text psaný na stroji pojednávající především o obřadech a zvycích svatebních (53 s.), v menší míře pak o obřadech a zvycích spojených s těhotenstvím, narozením dítěte a jeho křtem (celkem 14 s.) a obřadem pohřebním (10 s.). Tento tištěný text představuje pečlivě zpracovaný materiál autorova terénního výzkumu, který měl nejspíše sloužit jako podklad přednášky *Svad'ba, roždenije, pochoron v Karpatorusskom obrjadě*, která se měla uskutečnit 10. 3. 1936 v Praze, a to pod záštitou Ruské svobodné univerzity.⁴⁷ Vzhledem k odkazům na její výsledky, které nalezneme v práci jeho kolegy V. V. Sachaneva *Svad'ba v Podkarpatskoj Rusi*, můžeme předpokládat, že skutečně proběhla.⁴⁸

Bohužel se mi nepodařilo zjistit, usiloval-li autor o otištění zpracovaného materiálu. Je pravdou, že v roce 1936 měl Archeologický institut N. P. Kondakova již značné problémy se zachováním své existence a v roce 1938 D. A. Rasovskij odjíždí spolu s několika svými kolegy do Bělehradu. Je tedy pravděpodobné, že na vydání jeho zápisu nebyl dostatek finančních prostředků a že i síly členů Archeologického ústavu N. P. Kondakova se soustředily v tomto období jiným směrem. Vědecká pozornost D. A. Rasovského se navíc upínala, jak jsme již mohli sledovat, především na historii kočovného kmene Polovců a ne na lidové obřady podkarpatských Rusínů.

Na otázku, z jakého důvodu se konala přednáška pojednávající o výsledcích jeho terénního výzkumu až 5 let po jeho uskutečnění, je také těžké odpovědět. Nicméně příčiny byly pravděpodobně opět finančního rázu. Archeologický institut byl, jak již bylo řečeno, od

⁴⁵ Archivní fond o rozsahu 78 kartin je uložen v oddělení dokumentace Ústavu dějin umění akademie věd ČR PODANÝ, V.; BARVÍNKOVÁ, H. *Ruská a ukrajinská emigrace v Československé republice 1918-1938 : Přehled archivních fondů a sbírek uložených v České republice*. Praha, 1995. s. 15.

⁴⁶Některé osobní doklady; přijaté korespondence od osob: N.Benescu, A. N. Fatějev, Je. N. Jacenková, G. A. Ostrogorskij, I. Rombergová; odeslaný dopis pro A. N. Fatějeva; vlastní rukopisy: *Doplňenija k Očerkam N.P.Kondakova; Latyšskoje plemja sostojalo iz Livov...*; *Mirovozzrenija drevně-russkich svetskich knižnikov (XI-XIV vv.)*; *Mirovozzrenije drevně-russkich knižnikov angl. překlada; Pečeněgi, torki i berenděi v Vengrii (ruský a franc. text)*; *Polovcy i Vizantija; Rol polovcev v vojnach Aseněj s Vizantijskoj i Latinskoj imperijami v 1186-1207 godach; Russkij kjaz Svjatoslav v novejšej istoriografii; Recenze na knihu M.N.Speranského Iz starinnoj novgorodskoj literatury XIV veka*

⁴⁷ Pozvánka na tuto přednášku je uložena též v složce D.A.Rasovského ve sv. 22

⁴⁸ SACHANEV, V. V. *Svad'ba v Podkarpatskoj Rusi*. In: *Extrait des comptes rendues du IV-e Congress des geographes et des ethnographes slaves, Sofia*. 1936, s. 286.

roku 1931 *vědeckým spolkem formálně přidruženým k Slovanskému ústavu*⁴⁹ a jak můžeme sledovat v archivních materiálech, finance rozdělované Slovanským ústavem byly v této době velmi omezené a podpory se v té době ze strany Slovanského ústavu dostalo jen několika vybraným vědcům. Slovanský ústav dlouhou dobu plánoval sérii přednášek o Podkarpatské Rusi, která by byla pokračováním úspěšného přednáškového cyklu věnovaného Slovensku. Z finančních důvodů bylo však uskutečnění tohoto plánu stále odkládáno.

V složce D. A. Rasovského⁵⁰ se nachází více materiálů s folklórní tematikou. Kromě mnou studovaného tištěného materiálu (celkem i s úvodem a zprávou o výsledcích terénního výzkumu rozsahem 83 s. formátu A4) se zde nalézají rukou psané poznámky o lidových zvycích na Podkarpatské Rusi a v Rumunsku, které podle všeho představují zápisky D. A. Rasovského z jednotlivých rozhovorů s obyvateli podkarpatských vesnic. Jedná se o 278 s. převážně formátu A6. Tento materiál se nalézá ve velmi špatném stavu odpovídajícímu jeho stáří a okolnostem jeho vzniku (zhoršené podmínky při práci v terénu). Mnoho stran navíc zcela chybí a ze zbývajících je jen část očíslována (některá čísla se navíc opakují). Je proto velice těžké materiál kompletně zpracovat. Uvážíme-li však, že tyto zápisky byly podkladem pro strojepis D. A. Rasovského, můžeme předpokládat, že všechny podstatné informace i z chybějících listů či nečitelných pasáží jsou zahrnuty právě v něm. Posledním druhem textů jsou rukopisné materiály několika cizích autorů, nejspíše obyvatel podkarpatských vesnic, které se D. A. Rasovskému pravděpodobně podařilo získat v průběhu terénního výzkumu (celkem se jedná o 110 s. formátu A4). Tyto rukopisy pojednávají především o svatebním obřadu, jen malá část je věnována smrti člověka. Na dvou rukopisech je zaznamenáno i datum jejich vzniku- u textu pojednávajícím o svatbě – v oblasti slovenské Makovici je to rok 1926 a u textu věnovanému svatbě na Verchovině rok 1923. Minimálně tyto dva texty tedy nevznikly při terénním výzkumu D. A. Rasovského. Součástí složky je též 8 fotografií rusínského obyvatelstva v národních krojích, pozvánka na výše zmíněnou přednášku a ústřížek z novin s článkem N. A. Kamjance-Kičarského *Svad'ba Bačvanskich Rusinov*.

Důvod toho, proč se D. A. Rasovskij jakožto znalec kočovnického kmene Polovců vypravil na Podkarpatskou Rus za studiem tradiční lidové kultury se mi bohužel nepodařilo zjistit, ale je dosti možné, že jej tímto úkolem pověřil či k němu inspiroval některý z významných badatelů, kteří v té době v Československu působili. Významnými

⁴⁹ PODANÝ V.; BaARVÍNKOVÁ, H. *Ruská a ukrajinská emigrace v Československé republice 1918-1938 Přehled archivních fondů a sbírek uložených v České republice*. Praha, 1995. s. 15.

⁵⁰ Ústav dějin umění AV ČR, v.v.i., SVI – dokumentační sbírky a fondy, *Archeologický institut N. P. Kondakova (1925-1952)*, KI – 45

organizátory a vyzyvateli ke sběru tradiční lidové kultury byli v té době, jak již bylo uvedeno, především I. Paňkevych a P. G. Bogatyrev. P. G. Bogatyrev navíc uskutečňuje v roce 1931 terénní výzkum na Podkarpatské Rusi také.⁵¹ Mezi dokumenty Slovanského ústavu za rok 1931 jsem našla žádosti všech tří badatelů o přidělení stipendia na výzkum na Podkarpatské Rusi.⁵² V téže době podniká svůj terénní výzkum zaměřený na lidový svatební obřad též kolega D. A. Rasovského V. V. Sachanov.⁵³ Je tedy možné, že se jednalo o rozsáhlejší projekt iniciovaný P. G. Bogatyrevem či I. Paňkevychem, do kterého byli zapojeni i tito dva členové Kondakovova institutu..

⁵¹ BOGATYREV, P. G. Zpráva dr. P. Bogatyrjova o etnografické exkursi na Podkarpatskou Rus. In: *Ročenka Slovanského ústavu III.* 1930, Praha, 1931. s. 116-117

⁵² P. G. Bogatyrevovi bylo stipendium přiznáno ve výši 2 000 Kčs, u D. A. Rasovského a I. Paňkevych se mi rozhodnutí Slovanského ústavu nepodařilo zjistit. U jejich jmen je pouze zmíněno, že žádosti došly pozdě a tedy možná nebyly vůbec projednávány.

⁵³ SACHANOV, V.V. Svad'ba v Podkarpatskoj Rusi. In: *Extrait des comptes rendues du IV-e Congress des geographes et des ethnographes slaves.* Sofia : s.n., 1936.

7 Iniciační obřady

V minulosti procházel člověk během svého života několika iniciačními obřady, které měly za cíl jeho převedení do určitého stavu či uvedení do daného společenství, tedy změnu sociálního statutu. Bez jejich vykonání se člověk nacházel mimo všechny společenské skupiny, což představovalo vždy nebezpečí nejen pro něho, ale i pro osoby přicházející s ním do kontaktu. Lidové představy prvotních lidí, jež dlouho v lidových pověrách a zvycích přežívaly, přistupovaly s nejistotou ke všem výjimečným vybočujícím jevům. Společenstvím nechráněného jedince se totiž podle nich snadno mohly zmocnit zlé síly, které skrze kontakt s takovou osobou mohly působit i na jeho okolí. V rámci ochrany tohoto jedince, ale i celé společnosti, bylo potřeba vykonat tradiční obřady, kterými by byl tento pomyslný přechod do dané skupiny jejími členy stvrzen, jedinec tím byl přijat pod jejich ochranu. Obřadné demonstrování stvrzení přechodu za pomoci tradicí daných úkonů však nebylo přednostně určeno lidem tohoto společenství, ale pohanským božstvům. Právě jim bylo nejvíce potřeba jedince procházejícího iniciací představit a za pomoci přinášených obětí či jiných projevů úcty mu naklonit jejich přízeň.

Mimo symbolický akt stvrzení přechodu provázely celý obřad úkony ochranné magie, jejichž úkolem bylo chránit jedince nacházejícího se v určitém mezistavu před zlými silami. Důležitou součástí byly též magické úkony, které měly zajistit přítomným a především člověku procházejícímu iniciací plodnost, bohatou úrodu a vůbec prosperitu obecně. Nutné bylo konečně uctění božstev přinesením obětí.

Při studiu dané problematiky však nalezneme řadu dalších magických úkonů a zvyků nejrůznější motivace, které se váží již ke konkrétnímu iniciačnímu obřadu. Vzhledem k povaze zkoumaného materiálu nemůžeme samozřejmě s určitostí říci, které z nich představují součásti obřadu původního a které jsou již nánosem dob pozdějších, avšak u mnohých z nich se dá pozdější doba vzniku do velké míry předpokládat. Přesněji řečeno zcela nově vytvořené prvky nalézáme v lidových obřadech poměrně vzácně, ale velice často se setkáváme s prvky různým způsobem modifikovanými (kdy dochází k pospojování různých zvyků, přehození jejich pořadí, zkrácení či zjednodušení, náhradě jejich atributů atd.) či nově interpretovanými. I přes uvedené změny zůstávala víra v to, že obřad je nutné vykonat. Tradice tedy často zachovala úkony, ale ne jejich smysl. Výsledkem hledání jejich motivace pak byla nová interpretace vycházející z požadavků a aktuálních potřeb lidí dané epochy, která ne vždy dokonale souzněla se samotným tradičním úkonem. V zápise D.A.Rasovského se změny tohoto typu nejvýrazněji projeví v magických úkonech svatebního obřadu

zaměřených na zajištění plození dětí mužského pohlaví či na zajištění tichosti a dobrého spánku narozených dětí. Můžeme předpokládat, že v dobách, kdy byly iniciační obřady skutečným životním dramatem naplněným obavami o život jedinců jimi procházejícími, nezbyval prostor na snahy ovlivnit pohlaví dítěte či jeho spánek. Vývoj společnosti však vznášel své požadavky a lidé na ně v těchto důležitých životních okamžicích pamatovali a reagovali.

8 Křesťanské vlivy na lidové obřady

V kapitole *Stručné dějiny Podkarpatské Rusi* jsme již naznačili, jakým způsobem křesťanství v námi sledované oblasti mezi prostý vesnický lid pronikalo. Nyní bychom se zaměřili na konkrétní projevy jeho vlivu na lidové obřady zaznamenané D. A. Rasovským, které nebyly, jak uvidíme, velké, avšak též ne zanedbatelné. Podle zápisu D. A. Rasovského se zdá, že ve sledované oblasti křesťanská obřadnost v době terénního výzkumu přijata téměř nebyla, což však jistě nevylučuje křesťanskou víru obyvatelstva. Navíc nepřítomnost zvyků spojených s křesťanstvím v zápise D. A. Rasovského je možná způsobena tím, že na ně sám badatel nesměřoval svoji pozornost. Ve zprávě z tohoto výzkumu uvádí, že se soustředil na výzkum pohanského obřadu, proto je třeba na tento fakt přihlížet.

Vliv křesťanství se projevuje v každém z popisovaných obřadů v různé míře. Z daných rozdílů můžeme odvodit, jaká důležitost byla zavedení toho kterého křesťanského obřadu přikládána. Zatímco křesťanský obřad křtu a očištění matky po porodu byl v lidovém prostředí očividně přijat, u církevních oddavek můžeme pozorovat jejich vynucenost a neuznávání místním obyvatelstvem. V souvislosti s pohřebním obřadem se pak D. A. Rasovskij o žádných náznacích křesťanského vlivu nezmiňuje. Je však skutečností, že jeho popis pohřebního obřadu vůbec nepopisuje dění na hřbitově, kde se dá přítomnost kněze předpokládat. Je tedy možné, že popis křesťanského pohřebního obřadu byl záměrně vynechán.

V různých historických dokumentech a jiných materiálech se sice setkáváme s mnoha církevními zákazy a kritikou zaměřenou na pohanské pohřební obřady (obzvláště ty výrazně odporující křesťanské morálce jako noční hry u nebožtíka). Zápis D. A. Rasovského a řady dalších však svědčí o tom, že vymýtí se je nepodařilo. Nicméně pohanské zvyky místnímu obyvatelstvu podle některých zápisů nikterak v křesťanské víře nebránily a ani nevylučovaly církevní obřad. Příkladem nám může posloužit popis nočních her u nebožtíka P. G. Bogatyreva. Podle něj tato noční veselí probíhala z části v přítomnosti kněze a za doprovodu žalmů.⁵⁴

Obecně z křesťanství do lidových obřadů zaznamenaných D. A. Rasovským pronikly pouze modlitby a vyprávění z Bible, doprovázející některé důležité okamžiky svatebního obřadu a obřadů spojených s narozením dítěte. V jednom případě se pak setkáváme i s užitím svěcené vody, a to v případě křtu nemocného dítěte porodní bábou. U úkonů doprovázejících

⁵⁴ BOGATYREV, P. G. Iгры в похоронных обрядах Закарпаття. In: *Секс і еротика в руської традиційної культури*. Moskva : Ladomir, 1996. s. 492.

sundávání nevěstina vínku můžeme připustit nápodobu úkonů kněze v kostele. Okamžiky, v nichž dochází ke jmenovaným křesťanským projevům, jsou charakteristické výjimečnou slavnostností (loučení ženicha či nevěsty, čepení) či stejně výjimečnou nebezpečností (opět loučení ženicha a nevěsty a jejich východ z domu, čepení, křest nemocného dítěte). V jejich užití tedy můžeme spatřovat snahu o ochranu všemi známými prostředky, tedy i křesťanskými, či snahu o podtržení důstojnosti a vznešenosti obřadu, k čemuž měla nejspíše slova vážené, učené osoby, v tomto případě kněze, přispět.

9 Rozbor obřadů a zvyků zaznamenaných D. A. Rasovským v souvislosti s narozením dítěte

První iniciační obřady, se kterými se v lidském životě setkáváme, jsou spojeny se samotným narozením dítěte a jeho přijetím do společnosti, do níž náleží jeho rodina. Na tento okamžik se však budoucí matka i její okolí připravují již mnohem dříve. Většina magických úkonů a pověr, které narození dítěte předcházely či jej doprovázely, byla založena na principech magie kontaktní nebo imitativní. Jim bude v následujících kapitolách věnováno více prostoru.

S prvními zvyky a pověrami spojenými s narozením dítěte se setkáváme v zápise D. A. Rasovského již ve svatebním obřadu, kde byla značná pozornost věnována magickým úkonům, majícím zajistit oddávanému páru potomky mužského pohlaví. Dále se D. A. Rasovskij věnoval pověrám a zvykům v těhotenství, jejichž úkolem je ovlivnit vlastnosti či vzhled dítěte a také jeho spánek a poklid. V souvislosti s dobou těhotenství byly zaznamenány také magické úkony zaměřené na ulehčení porodu, se kterými se však setkáváme především ve zvycích doprovázejících porod samý. Období po porodu bylo podle zápisu D. A. Rasovského naplněno především projevy ochranné magie. V neposlední řadě se D. A. Rasovskij věnoval popisu křesťanského křtu a obřadů jež označuje jako *církevní a světské kryžmovyny*, tedy *církevní a světské křtiny*. *Světské kryžmovyny* přitom podle názoru D. A. Rasovského představují nejspíše obřad postřižin.

9.1 Lidový svatební obřad a snahy ovlivnit pohlaví dětí v zápise D. A. Rasovského

Stručný výčet zvyků zaznamenaných D. A. Rasovským:

- Do *kolače* (svatebního pečiva věnčitého tvaru), který nevěsta nese při cestě do kostela a následně do domu ženicha, zapékali na svatbě 9 bobů a 1 zrno kukuřice (či fazole), aby se nevěstě narodilo 9 chlapců a 1 děvče. Ze stejného důvodu sypali tatáž zrna nevěstě do bot.
- Do zmiňovaného *kolače* zapékali 9 velkých mincí a 1 malou se stejným cílem jako u předchozího zvyku.
- Nevěsta se po východu z kostela dívala skrze vínek na les či stromy a odříkávala přání, aby se jí narodilo 9 chlapců a 1 dívka; či aby měla děti tak krásné jako slunce.
- Nevěsta házela v době hostiny v jejím domě z okna chléb přihlížejícím dětem, přitom byla otočena zády. Pohlaví jejího prvního dítěte mělo být stejné jako u dítěte, jež jej chytí.

- Před odchodem do domu ženicha zavazoval *starosta* nevěstě, stojící na zrnech kukuřice, zástěru, aby se jí rodili chlapci.
- V souvislosti s předchozím zvykem uvádí zápis D. A. Rasovského zvyk druhý, jakým bylo zašívání žaludů, kukuřice a bobů do nevěstiny zástěry s odůvodněním, aby byl dostatek obilí.
- Po příchodu do domu ženicha nevěsta upouštěla na zem vejce, jež měla schované pod oděvem, aby byl její porod tak lehký, jak lehce se vejce rozkrápl.
- V době trojího obcházení mladého páru kolem stolu, které se odehrávalo po příchodu do domu ženicha, vytahovaly družičky tři hřebíky. Ty byly speciálně k tomuto účelu zatlučeny do stěny. Tyto hřebíky házely na pec, aby nevěsta rodila chlapce a ne dívky.
- Po sejmutí vínku při obřadu čepení nasazoval ženich nevěstě svoji čepici, aby se nevěstě rodili chlapci
- Po čepení posazovali nevěstě na klín malého chlapce (někde nevěsta při tomto zvyku držela chlapce za penis), aby rodila potomky mužského pohlaví.
- Při rozplétání *kurahy* se nevěsta snažila napít ze zvonečku, který na ni byl připevněn, aniž by zazvonil. Ženich se snažil o opak. Pokud se nevěstě podařilo napít v tichosti, měly být i její dítě tiché, v opačném případě měly hodně křičet.

Svatební obřad byl všeobecně plný zvyků, majících za cíl zaručit plodnost mladému páru a také úrodnost jejich polí atd. Jak budeme moci v dalších kapitolách sledovat, nejčastěji se k tomuto účelu užívalo zrna, chléb a kožešina. Zvyky tohoto druhu byly u různých národů velice často spojovány se snahou ovlivnit pohlaví budoucího dítěte či jeho povahové vlastnosti, schopnosti, vzhled, spánek apod. Ve vesnicích navštívených D. A. Rasovským byl očividně důraz kladen na pohlaví dítěte, což svědčí o důležitosti mužské role v těžkých přírodních podmínkách oblasti Karpat. Avšak nutno poznamenat, že se samozřejmě jedná o tendenci velice rozšířenou mezi nejrozličnějšími národy včetně českého.⁵⁵ Vyjmenované zvyky pracující s plodinami či penězi měly také v oblasti zkoumané D. A. Rasovským za cíl zajistit plodnost a hojnost. To, že se nejednalo o motivaci původní, potvrzují nejen jiné materiály, popisující totožné či podobné zvyky, ale též skutečnost, že pohlaví dítěte bylo asociováno s atributy, které s ním nikterak nesouvisely. Lidová magie obvykle pracovala s velice průzračnými asociacemi a na tomto místě by užila třeba dívčí mašličku či šli od chlapeckých kalhot, které by názorněji symbolizovaly žádoucí objekt. Míra průzračnosti metafor, s nimiž vyjmenované zvyky pracovaly, je dosti odlišná. Zatímco ve spojení dub-chlapec/ bříza-dívka

⁵⁵ NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, 2004. s. 43-44.

můžeme nalézt poměrně rozšířená podobenství, zafixovaná mimo jiné i díly lidové poezie, v znázornění dívky jako kukuřice či fazole a chlapce jako bobu se již motivace metafory hledá velice obtížně, ačkoliv nalézt ji samozřejmě můžeme, např. v gramatickém rodu (v případě mincí pak ve velikosti apod.).

Nošení při sobě chleba či zrní tedy mělo nejspíše zajistit především plodnost a úrodnost v širokém smyslu slova, jak tomu bylo ve zvyku zašívání semen do nevěstiny zástěry. V obou případech se však mohlo též jednat o ochranným prostředkem proti působení zlých sil, jímž se v lidové magii stávalo očividně na základě jeho důležitosti pro přežití.⁵⁶ Většinou se k tomuto účelu užívala semena plodin, jež byly v dané oblasti nejvíce pěstovány. V tomto případě především kukuřice, která ačkoliv byla v sledovaném kraji plodinou poměrně novou, přivezenou v době německé kolonizace v 18. století, zaujímala přední místo ve stravě místních obyvatel, oséváno jí bylo na počátku 20. let 20. století přibližně 20% orné půdy.⁵⁷ Na mince pak obě symbolické funkce přešly nejspíše analogií. Je též velice pravděpodobné, že se jedná o prvek převzatý ze šlechtických svateb. Se zapékáním 9 mincí do *korovaje* (obřadního svatebního chleba) se setkáme např. v popisu svatby cara Michaila Feodoroviča.⁵⁸

Postavení nevěsty na kukuřici patřilo očividně též do skupiny zvyků zajišťujících plodnost obecně, stejně jako rozšířené ohazování zrnem či posazování na kožešinu. Tento předpoklad potvrzuje i skutečnost, že byl zvyk spojován se zašíváním semen do zástěry s cílem zajištění bohaté úrody. Je navíc nelogické, že by měl stejný druh semene v rámci jednoho obřadu opačné funkce a jednou by tedy symbolizovala kukuřice děvče a podruhé napomáhala rození chlapců. Ve zvyku zavazování zástěry byl sice důraz očividně kladen na dotek osoby mužského pohlaví, avšak vzhledem ke snaze o posílení žádoucího účinku by nebyl důvod k tomuto zvyku nevyužít bobu. Postavení nevěsty na zrna kukuřice bylo podle všeho pouze doprovodným opatřením, jehož úkolem mělo být zmiňované zajištění plodnosti a hojnosti či opět ochrana. Těžištěm zvyku představovalo podle všeho zavázání zástěry, jež pravděpodobně původně bylo jedním z aktů stvrzujících uzavření sňatku. Tento výklad potvrzují jiné popisy svatebního obřadu. Odpovídá mu též doba, kdy k danému zvyku docházelo, a v neposlední řadě též osoba jeho vykonavatele, jímž měl být konkrétně *starosta* a ne pouze jakýkoliv muž.

⁵⁶ KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava, 1976. s. 181.

⁵⁷ Údaj se vztahuje k roku 1921 viz DRAHNÝ, V.; DRAHNÝ, F. *Podkarpatská Rus, její přírodní a zemědělské poměry*. Praha, 1921. s. 65.

⁵⁸ REJTENFEL'S, J. *Starinnye svadebnye obrjada*. s. 14

Zavazování zástěry představovalo pravděpodobně, stejně jako zapínání opasku, součást obyčejového práva, jímž bylo stvrzováno uzavření manželského sňatku.⁵⁹ Opačným dějstvím, tedy odepnutím opasku či rozvázáním zástěry býval završen rozvod manželství. Tomu odpovídá i zvyk, který D. A. Rasovskij zapsal ve vesnici Bohdan Luh v rámci popisu pohřebního obřadu. Bylo jím rozvazování zástěry vdaným nebožkám z důvodu, aby se mohl vdovec znovu oženit (viz kapitola 11.7). O zvyku opásání ženicha se navíc zmiňuje i V. V. Sachanev, který prováděl v 30. letech terénní výzkum ve vesnici Stakčín. Zde se tento akt zachoval alespoň v písni, zpívané očividně po trojím otočení ženicha a nevěsty na kožešině,⁶⁰ jež pravděpodobně představovalo analogii k trojímu obcházení stolu, tedy jednomu ze závěrečných aktů, stvrzujících uzavření manželství.

Zvyk zavazování zástěry zaznamenal D. A. Rasovskij pouze ve vesnici Novoje Barovo, a to před odchodem nevěsty do domu ženicha. V této vesnici zároveň tomuto zvyku předcházela první fáze čepení, při níž byl nevěstě sundán vínek (viz. kapitola **Chyba! Nenalezen zdroj odkazů.**). Zavázání zástěry mohlo tedy představovat určité symbolické dokončení iniciace, jehož demonstrace byla nutná z důvodu ochrany nevěsty, kterou čekal přechod přes nechráněné území do ženichova domu (viz. kapitola 7). V takto nebezpečném okamžiku v minulosti jistě nebyl prostor na zajišťování potomka mužského pohlaví. Navíc tento úkon náležel, jak již bylo předznamenáno, *starostovi*, který původně pravděpodobně vykonával roli hlavního obřadníka a tedy právně uzavření sňatku stvrzoval.

Zvyk dívání se skrze vínek na les či slunce měl v minulosti nejspíše také zcela jinou funkci, než uvedli dotázaní obyvatelé sledovaných vesnic. Zde se nejspíše jedná o přenesení významu zaniklého zvyku na zvyk, jež doprovázel. K tomuto výkladu odkazuje skutečnost, že ve stejné oblasti (v povodí řeky Riky) I. Paňkevych zaznamenal podle všeho analogický zvyk, v němž vínek nahrazoval svatební chléb věčitého tvaru (tzv. *kolač*), který nevěsta následně předala nejkrásnějšímu dítěti.⁶¹

Ve vesnicích navštívených D. A. Rasovským došlo očividně k přenesení zvyku házení svatebního pečiva dětem na okamžik hostiny v domě nevěsty, kdy nevěsta hází chléb z okna a věští podle něj pohlaví prvního dítěte. Házení svatebního pečiva (a nejen dětem) je velice rozšířený i u jiných národů.⁶² Jeho hlavní úkolem bylo nejspíše opět zajištění plodnosti a

⁵⁹ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprobha sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv, 1930. s. 117.

⁶⁰ SACHANEV, V. V. Svad'ba v Podkarpatskoj Rusi. In: *Extrait des comptes rendues du IV-e Congress des geographes et des ethnographes slaves, Sofia*. 1936, s. 291.

⁶¹ PAŇKEVYČ, I. *Hovir sil riky Ruskoji buv. Marmaroša v Rumuniji*. Užhorod, 1932?. s. 5.

⁶² V české svatbě se sním setkáváme např. při cestě do kostela, kdy jsou svatebčanům a hlavně dětem házeny svatební koláčky. Viz VYKOUKAL, F. V. *Česká svatba*. Praha, 1893. s. 42.

hojnosti obecně. Zvyk dívání skrze vínek či jiný kulatý předmět na slunce představuje pravděpodobně pozůstatek uctívání solárního kultu (viz kapitola 10.5).

Dalším zvykem, v němž můžeme jen velice málo předpokládat zachování jeho původní motivace, je vytahování hřebíků během obřadného trojího obcházení stolu. Přípodobnění muže a hřebíku, na základě pevnosti a síly či nástroje práce a jeho uživatele, můžeme v lidských představách samozřejmě připustit jakožto v podstatě jakoukoliv asociaci. Ale, jak již bylo řečeno, asociace, na kterých byla založena lidová magie, bývaly povětšinou velice názorné. Vzhledem k tomu, že jinde se v zápise D. A. Rasovského setkáme s železnými předměty vždy jako s prostředky ochrany, můžeme předpokládat, že ani v tomto případě tomu nebylo jinak. Navíc výkladu zvyku jakožto ochranného dějství opět nasvědčuje i okamžik, kdy k němu bylo přistupováno. Tento zvyk byl zaznamenán opět ve vesnici Novoje Barovo, kde nevěsta přichází do ženichova domu již bez vínku a před nebezpečným působením domácích božstev, pro něž představuje cizí element, byla tedy chráněna pouze šátkem (tzv. *peremirkou*). Vzhledem k tomu, že jsou hřebíky házeny na pec, jedno z předpokládaných sídel těchto sil, můžeme předpokládat, že se jednalo o snahu o jejich zaplazení, aby nemohly nevěstě uškodit.

Snahou o oklamání těchto sil je možné objasnit také zvyk nasazovat nevěstě v průběhu čepení ženichův klobouk. Výkladů je však samozřejmě možných mnoho. S ohledem na principy kontaktní magie je možné bez větších problémů připustit uváděnou interpretaci (snaha zajistit potomky mužského pohlaví). Mohlo by se také jednat o znak pokoření nevěsty svému muži.⁶³ S. K. Laščenko zase v tomto úkonu spatřuje snahu o zvětšení nevěstiny *životní síly a reprodukční schopnosti*⁶⁴ apod. Vzhledem k výjimečnosti okamžiku, ve kterém k tomuto magickému úkonu docházelo, bychom však opět očekávali spíše nějaký projev magie ochranné, stejně jako u výše popisovaných aktů, stvrzujících uzavření sňatku a tedy dokončení iniciace. Je tedy velice pravděpodobné, jak již bylo předznamenáno, že nasazení čepice mělo za úkol tyto síly zmást. V takovém případě by tedy mělo stejnou funkci jako závoj či šátek, jenž byl nevěstě v době svatby dáván na hlavu, byl by tedy jednou z podob ochranného přestrojení. Stejně principy můžeme nalézt v oblékání oděvu naruby, v uniformnosti odívání nevěsty a družiček, v podstrkování falešných nevěst atd. (viz kapitola 10.8). Konkrétně klobouku či čepici byla tato ochranná síla navíc připisována poměrně často. Podle některých materiálů bylo nutností, aby měl ženich i nevěsta čepici na hlavě po celou

⁶³ LOZYNS'KYJ, J. I. *Ukrajins'ke vesillja*. Kyjiv, 1992. s. 152.

⁶⁴ LAŠČENKO, S. K., *Zakljatije smechem: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavjan*. Moskva, 2006. s. 111.

dobu přechodu z domu do domu;⁶⁵ jinde bylo nutností v čepici chodit zvát na svatbu, a to bez ohledu na to, jaké bylo zrovna roční období a počasí⁶⁶ apod.

Co se týče zvyku rozbíjení vejce, mohlo se samozřejmě jednat o projev imitativní magie mající nevěstě zajistit lehký porod, avšak opět s ohledem na dobu jeho uskutečnění není tato interpretace příliš pravděpodobná. Docházelo k němu hned po překročení prahu a je dosti možné, že původně bylo dopadnutí vejce směřováno přímo na práh, tedy jedno z domnělých sídel domácích božstev. Házení potravin na práh, na pec či na zem bylo v této části svatebního obřadu velice častým jevem a bývá považováno za pozůstatek uctívání domácího kultu, tedy přinášení obětí domácím božstvům, jejichž přízeň si tím lidé nejspíše snažili naklonit. Nejinak tomu bude podle všeho i v tomto případě. Tento výklad navíc potvrzuje skutečnost, že byl zvyk doprovázen házením chleba na půdu, jež, jak se zdá, vystupovala v sledované oblasti jako sídlo domácích božstev velice často (viz kapitola 10.10).

Na závěr zbývá zvyk posazovat nevěstě na klín malého chlapce. Zde je zaznamenaná interpretace zcela přípustná. Poznamenejme pouze, že původně mohlo být cílem zajištění plodnosti obecně, bez ohledu na pohlaví dětí. To by potvrzovala i skutečnost, že v jiných materiálech se v tuto dobu setkáme s velice podobnými zvyky, v nichž je obecné pojetí plodnosti jasně patrné, např. bývala nevěstě na klín dávána vaječná omeleta.⁶⁷

9.2 Období před otěhotněním a doba těhotenství

V zápise D. A. Rasovského se setkáváme pouze s jedním zvykem majícím za úkol zajistit zdárné početí dítěte, a tím bylo prolézání ženy mezi kmeny dvou srostlých stromů.⁶⁸ Opět se nejspíše jednalo o projev magie imitativní (ať již byl napodobován pohlavní akt, oplodnění vajíčka či východ dítěte z těla matky) a kontaktní, neboť stromům (a rostlinám vůbec) byla všeobecně připisována velká životní energie a plodnost, kterou srůst několika jedinců jistě ještě násobil.

Početnější skupinu představovaly v zápise D. A. Rasovského úkony mající ženě zaručit lehký porod. K mnohým z nich se přistupuje již v průběhu těhotenství, jiné doprovází až porod samotný. S jedním se setkáváme již po svatební noci, kdy žena po zametení domu hází smetí do tekoucí vody, přičemž pronáší: *At' porodím tak lehce, jak lehce jsem zahodila*

⁶⁵ KUZELJA, Z. *Bojkivs'ke vesjile v Lavočnim : Stryjs'koho povita*. L'viv : s.n., 19??, s. 18.

⁶⁶ ZDOROVEHA, N. I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv, 1974, s. 86.

⁶⁷ KALYNJAK, I. *Narodne vesillja: (Selo Rivne Svydnyc'koho okruhu)*, Prjašiv, 1979, s. 39.

⁶⁸ Strojopis D. A. Rasovského

toto smetí. Rituální zametání domu bylo velice častou součástí iniciačních obřadů, obzvláště svatby. Pohled na jeho úlohu a na samo smetí se dosti různil. V některých oblastech bylo rozhazováno na prahu,⁶⁹ což mělo podle všeho uspokojit domácí božstva. Jinde bylo smetí vysypáno pod dobytek, *aby dobře plemenil*.⁷⁰ Zde bylo nejspíše pracováno se symbolikou plodnosti, s níž je svatební noc spojována, ať již v souvislosti s obřadným pohlavním aktem ženicha a nevěsty či stejně obřadných hromadných souloží. Především však zametání domu po svatební noci představovalo jeden z očištných obřadů, stejně jako hromadné mytí u řeky, jež se k němu vázalo. Tak tomu očividně původně bylo i ve vesnicích zkoumaných D. A. Rasovským. Výklad spojený s ulehčením porodu pak byl na základě principů imitativní magie nejspíše druhotně přidán.

Obdobných projevů imitativní magie nalezneme mezi opatřeními majícími za úkol ulehčit ženě porod velké množství. Nejčastěji se jednalo o prolévání tekutiny či provlékání předmětů skrze úzký otvor. V zápise D. A. Rasovského se ve vesnici Bohdan Luh setkáváme s proléváním vody skrze úzký otvor v lavici (tuto vodu dávali následně rodičce vypít) a vystřelováním kulky ze zbraně. Ve vesnici Uhlja a Babič byl v této souvislosti zaznamenán zvyk, kdy manžel rodičky přinášel v ústech z řeky vodu a přeléval jí přímo rodičce do úst.⁷¹

Co se týče magie kontaktní, byla v zápise D. A. Rasovského zastoupena zvykem, podle něhož při sobě těhotná žena určitou dobu nosila kousek špeku z domácího dobytka, který následně snědla. Cílem bylo, aby se dítě narodilo tak lehce jako sele (nebo jiné mládě, podle toho, čím špek byl snězen).

Velice důležitou skupinu představují magické úkony, jž měly ovlivnit zdraví, vzhled, vlastnosti a schopnosti dítěte. Setkáme se s nimi v průběhu těhotenství, při porodu i po něm. Doba těhotenství byla v lidových pověrách spojena především s řadou omezení týkajících se činnosti a chování matky (např. *Jestli těhotná o svátek něco šije nebo seká a vzpomene na to, že je těhotná, dítěti bude nějaký úd buď přišit nebo useknut*).⁷² Podobných omezení bychom našli v materiálech věnujících se této problematice velké množství. Povětšinou vycházely opět z principů imitativní a kontaktní magie,⁷³ přičemž jako kontakt byl často přijímán i pouhý pohled.⁷⁴ Velice rozšířené byly pověry týkající se překračování různých předmětů a

⁶⁹ KALYNJAK, I. *Narodne vesillja: (Selo Rivne Svydnyc'koho okruhu)*. Prjašiv, 1979. s. 44.

⁷⁰ KOŽMÍNOVÁ, A. Svatba a křtiny na Podkarpatské Rusi. In: *Podkarpatorské revue*. 1937, 3, s. 216.

⁷¹ Se stejným zvykem se D. A. Rasovskij údajně setkal u místních židů.

⁷² *Trudy etnografičesko- statističeskoj ekspedicii v zapadno- russkij kraj*. S. Peterburg, 1877. s. 1; další příklady omezení týkajících se těhotných žen nalezneme např. in: KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 8-10.

⁷³ Popis českých zvyků viz NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, 2004. s. 36.

⁷⁴ Rozšířená je např. pověra, podle níž pouhá přítomnost těhotné ženy u požáru může dítěti způsobit skvrny na kůži. In: KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 9.

zvířat. Někdy bylo zakazováno překračování čehokoliv obecně z důvodu, aby se těhotná vyhnula překážkám během porodu, jindy si lidové pověry vybírali pouze některé objekty. Ze zápisu D. A. Rasovského bychom do této kategorie zařadili zákaz překračování různých zvířat a oje (tedy předmětu neodmyslitelně se zvířetem spjatým).

Matka nesměla překročit: kočku (*aby se dítě nenarodilo se srstí*), žábu (*aby nebylo zlé*), krtka (*aby nemělo vředy jako krtiny*) a zmíněnou oj (*aby matka nenosila dítě tak dlouho jako kobyla*).⁷⁵ Výrazné rysy konkrétních zvířat, jež byly v lidových představách chápány jako dominantní, se regionálně výrazně lišily, a proto nás nemůže překvapit, že např. krtek nebyl v daném případě spojován se slepotou, jak bychom možná očekávali. Všimněme si, že v dané pověře nefigurovali ani zvířata spjatá výhradně s negativními konotacemi. Žáby byly třeba sice převážně nositeli negativních vlastností (často byly užívány v černé magii, např. k uhrnutí člověka). V lidových pověrách žába často vystupovala jako jedna z možných proměn čarodějnic či jako převtělení utonulého⁷⁶ apod., avšak kůň představoval naopak povětšinou dosti kladně hodnocené zvíře, ačkoliv doba jeho březosti je v rámci nejrozšířenějších domácích zvířat nejdelší.⁷⁷ Daná pověra byla tedy, jak se zdá, založena na zcela náhodných asociacích. Jak je však pro lidovou magii typické, nenechávala ani v tomto případě působení zlých sil bez odezvy a vytvářela proti němu ochranná opatření. Např. v námi sledovaném zápise musela těhotná žena, jež překročila oj, dát kobyle oves z klína a říkat při tom: *At' donosím dítě tak rychle, jak kobyla jí tento oves*.⁷⁸ Když pak překročila krtka, musela najít 9 nových krtin, vzít z nich hlínu, rozmíchat ji ve vodě a v této vodě dítě 9 krát vykoupat, poté musí vodu vylít do týchž 9 krtin. Pokud toto nepomůže /?/, tak opakuje to samé, při čemž bere hlínu ze starých krtin.⁷⁹ Hlína z krtin byla v slovanském prostředí jedním z mnoha prostředků lidového léčitelství. Podle slov A. V. Gury měl krtek, jeho části těla a jím vyrytá země smířlivé a neutralizující účinky, příčinou čehož podle něj byla představa o spojení prostoru, v němž krtek tráví většinu svého života, s *podzemní oblastí mrtvých*. Jak dále uvádí, Huculové prý pomocí hlíny z krtin léčili otoky a u Poláků z oblasti Nového Sonča byla tato hlína sebraná z devíti krtin zase prostředkem na odstranění bolestí hlavy.⁸⁰ Důvodem však mohlo být také ztotožňování krtčích krtin s lidskými hroby. Hlína z nich sebraná též našla

⁷⁵ doba březosti koní je přibližně 11 měsíců

⁷⁶ GURA, A. V. *Simvolika životnych v slavjanskoj narodnoj tradicii*. Moskva, 1997. s.380-391.

⁷⁷ Doba březosti domácích zvířat je přibližně následovná: králík 1 měsíc, kočka 2 měsíce, pes 2 měsíce, prase 4 měsíce, koza 5 měsíců, ovce 5 měsíců, kráva 10 měsíců

⁷⁸ Oba magické úkony byly zaznamenány ve vesnici Ternovo

⁷⁹ Strojopis D. A. Rasovského

⁸⁰ GURA, A. V. *Simvolika životnych v slavjanskoj narodnoj tradicii*. Moskva, 1997. s. 268-269.

v lidové medicíně uplatnění. Jak uvádí A. Navrátilová, užívala se i v české lidové medicíně např. proti dýchavičnosti či bolesti zubů.⁸¹

9.3 Spánek a poklid dítěte

Pozornost byla v obřadech zaznamenaných D. A. Rasovským věnována také zajištění dobrého spánku dítěte a jeho poklidu. S jedním zvykem se setkáváme již při zmiňovaném rozplétání svatební *kurahy*, kdy se žena snažila napít ze zvonečku, jenž na ni byl přivázán, aniž by zazvonil, a to z důvodu, aby dítě nebylo hlučné. Stejnou motivaci měl v zápise zvyk stříkat při porodu slanou vodu podél stěn místnosti, v níž rodička ležela; hovořit při návratu od církevního křtu tiše; či balit dítě do plenek, do nichž matka před tím zabalila polínko nebo kukuřici, aby bylo dítě stejně tiché jako ony. Opět zde tedy byla zastoupena jak magie imitativní, tak kontaktní. Podobných zvyků bychom našli v nejrůznějších materiálech velké množství. Někde bylo třeba zvykem, aby dítě dobře spalo, pokládat před jeho prvním uložením do kolíčky kočku,⁸² jinde zavěšovali nad kolíčku věneček z chmelových šišek⁸³ atd.

Všem uvedeným zvykům zapsaným D. A. Rasovským v souvislosti se spánkem dítěte byla pravděpodobně tato funkce připsána až později. Tichost v důležitých okamžicích iniciačních obřadů byla totiž nejspíše motivována snahou neupozornit na sebe zlé síly, stejně jako měla střelba a početný doprovod za úkol tyto síly odstranit. O ochranné schopnosti solí, jakožto jednoho z nejrozšířenějších prostředků lidové magie, není třeba hovořit. Slaná voda představovala podle slov D. A. Rasovského pouhou náhradu za samotnou sůl, která nebyla všem lidem sledované oblasti z finančních důvodů dostupná. Zavínování polínka do plenek zase nejspíš bylo magickým úkonem k zajištění početí při problémech s otěhotněním, pracujícím s plodností silou živých rostlin. S podobným motivem se, jak uvádí O. Kondratovyč, setkáváme ve zvyku zavínování polínka (nejčastěji vrbového či březového) na svátek Kolodija, jež vykonávaly ženy chtějící otěhotnět, ale také v pohádce *O Otesánkovi* či jejích obdobách.⁸⁴ Vzhledem k tomu, že však bylo ke zvyku přistupováno na počátku těhotenství, mohlo se jednat o snahu zajistit zdárné donošení dítěte. Důležitá je však skutečnost, že takto zabalené polínko bylo někdy ukládáno na stropní trám (tzv. *gerendu*), jenž v sledované oblasti pravděpodobně představoval přechodovou hranici mezi světem živých a světem mrtvých předků, stejně jako práh či pec (viz kapitola 10.10). Mohlo by se

⁸¹ NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, 2004. s. 283.

⁸² *Trudy etnografičesko- statističeskoj ekspedicii v zapadno- russkij kraj*. S. Peterburg, 1877. s. 18.

⁸³ KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 42.

⁸⁴ KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 13.

tedy opět jednat o snahu uchránit dítě prostřednictvím klamu před nebezpečným vlivem těchto sil.

V souvislosti s již narozeným dítětem zápis D. A. Rasovského uvádí dva prostředky, jakých bylo třeba užít přímo v okamžiku, kdy se dítě nedařilo uspat. Jedním z nich představovalo obracení talířů dnem vzhůru či vůbec převrácení předmětů v místnosti. Aby spánek dítěte nenarušila přítomnost cizího člověka v domě, bylo pak tuto osobu nutné posadit. V této pověře má, jak zápis uvádí, svůj původ ukrajinské lidové pořekadlo známé i v českém prostředí: *Posad' se, ať nám nevyneseš spaní*.

Obracení talířů mohlo mít za cíl zamezit zlým silám narušujícím spánek dítěte, aby se usadily v domě (v některé ze skulin či prohlubin). Nebo mělo převrácení předmětů zlé síly zmást. S podobnými zvyky se setkáváme při vynášení nebožtíka z domu. Podle zápisu D. A. Rasovského se v tento okamžik obracely lavice a zrcadla (viz kapitola **Chyba! Nenalezen zdroj odkazů.**).

Akt posazení cizího člověka v domě představoval v různých obřadech symbol přijetí člověka za svého, což byl v tomto případě nejspíše akt směřovaný k domácím božstvům ve snaze zabránit jejich hněvu, jenž by mohl narušit spánek dítěte. Jistě ne nadarmo byl jedním z nejdůležitějších projevů stvrzení manželského sňatku v ukrajinském lidovém svatebním obřadu tzv. *posah*, jehož ústředním bodem bylo posazení ženicha a nevěsty na lavici, i zde se nejspíše jednalo o snahu usmíření domácích božstev, symbolické přijetí nového člena rodiny (viz kapitola 10.9). S pozitivním vlivem posazení cizích osob v domě se pak setkáváme třeba též na námluvách. Přímou v zápise D. A. Rasovského je posazení námluvčích na *přední lavici* interpretováno jako dobré znamení stejně jako v jiných zdrojích např. posazení ke stolu.⁸⁵ V pohřebním obřadu na něj v zápise D. A. Rasovského narážíme při výnosu nebožtíka z domu, kde má zamezit smrti dalšího člověka z rodiny. V posledně jmenovaném případě je však tento zvyk založen nejspíše na jiných principech (viz kapitola **Chyba! Nenalezen zdroj odkazů.**).

9.4 Okamžik porodu a snahy o jeho ulehčení

- Pozůstalí otevírali a rozvazuli vše v domě.
- Rodička překračovala mužské kalhoty či kalhoty roztrhávali.

⁸⁵ KALYNJAK, I. *Narodne vesillja: (Selo Rivne Svydnyc'koho okruhu)*. Prjašiv, 1979. s. 11.

- Rodička překračovala lopatu na chléb, *aby se dítě narodilo tak rychle, jak rychle chleba sklouzne z lopaty*.
- Muž skákal přes pohrabáč.
- Pokud se porod zpožďoval, musel jít manžel po setmění k řece, kde nabral do úst vodu, kterou následně vлил přímo ze svých úst do úst své ženy, cílem čehož bylo, *aby se dítě narodilo tak rychle, jak stéká voda po bradě*.
- Pozůstalí prolévali vodu dírkou v lavici.
- Pozůstalí vystřelili hlavní zbraně kulku.

S proléváním vody drobnými otvory jsme se setkali již v kapitole *Období před otěhotněním a doba těhotenství*. Jak můžeme sledovat na příkladu zvyků zapsaných D. A. Rasovským, lidová imitativní magie se v okamžiku porodu soustředila především na symbolické odstraňování překážek všeho druhu. Stejně tomu bylo v okamžiku umírání člověka a při přípravách ženicha a nevěsty na první svatební noc. V těchto chvílích se setkáváme často s naprosto stejnými zvyky.

V uvedených zvycích narážíme na zajímavou problematiku, jíž je přítomnost mužů u porodu. Ta byla totiž za normálních podmínek zakázána, poněvadž by mohla, jak se traduje, rodiče uškodit. Výjimku z tohoto pravidla však někdy představoval právě otec dítěte, výjimečně pak kmotr. Podle některých materiálů zabývajících se ukrajinskými rodinnými obřady zaujímal otec u porodu často až ponižující roli, kdy musel trpět bezdůvodný výsměch přítomných žen. Jindy však býval naopak vykreslován jako hlavní pomocník snažící se ženě všemožně ulevit od bolesti. *Pokud byl při porodu přítomen, musel plnit všechny příkazy porodní báby. V Olonecké oblasti musel muž vyzout pravou botu a pojit rodičku vodou, rozvazovat pásek, tlačit kolenem do zad ženy, všechny tyto úkony měly porod jakoby urychlit.*⁸⁶ Jeho pomoc byla jistě praktická, avšak především magická, neboť praktické úkony mohla bez problému zastat některá z žen. V Bělorusku byl zaznamenán obřad prastaré *kuvady*, při němž se muž někdy převlékal do ženských šatů a sténal v době porodu spolu se ženou.⁸⁷ Podobné úkony pravděpodobně vycházely z lidové představy o tom, že si muž pomocí nich může se ženou bolest rozdělit a tím jí porod ulehčit nebo měly za úkol zmást zlé síly. Snahou rozdělit si s rodičkou bolest pak mohl být motivován také zvyk přelévání vody z úst do úst.

⁸⁶ MASLOVA, G. S. *Narodnaja odežda v vostočnoslavjanskich tradicionnych obyčajach i obrjadach XIX-načala XX v.*. Moskva, 1984. s. 102.

⁸⁷ MASLOVA, G. S. *Narodnaja odežda v vostočnoslavjanskich tradicionnych obyčajach i obrjadach XIX-načala XX v.* Moskva, 1984. s. 102.; Je. I. Sjavavko spojuje tento obřad se zvykem oblékat rodiče pánské kalhoty. Viz SJAVAVKO, Je. I. Simejna obrjadovist'. In: *Hucul'sčyna*. Kyjiv : Naukova dumka, 1987

Důležitou roli hrál v obřadech tohoto typu oděv, ať již se jednalo o oblékání manžela do ženiných šatů či naopak. Porod mělo ženě údajně ulehčit také překročení některé z částí mužského oděvu či otření se do něho.⁸⁸ V zápise D. A. Rasovského byla tato skupina zvyků reprezentována překračováním mužových kalhot.

Co se týče ostatních zvyků, jež byly v souvislosti s ulehčením porodu D. A. Rasovským zaznamenány, můžeme u nich opět značně pochybovat o původnosti jejich motivace, neboť proč by mělo např. překročení karabáče napomoci lehkému porodu. Pravděpodobně se opět jednalo o ochrannou magii, založenou v případě překračování karabáče a chlebové lopaty (vzhledem k spojitosti daných předmětů s pecí) na snaze o naklonění si domácích božstev či obranu před zlými silami. Výstřel z pušky by pak samozřejmě mohl být imitací lehkého průchodu dítěte rodidly, avšak stejně tak se mohlo jednat o snahu zahnat zlé síly, k čemu byla střelba v iniciačních obřadech užívána velice často (viz kapitola 10.8).

9.5 Role porodní báby

Porodní bába bývala v minulosti prostými lidmi přijímána jako člověk obdařený do jisté míry jakousi zvláštní mocí. O. Kondratovyč o ní hovoří dokonce jako o ženském božstvu, přičemž v této představě nalézá spojitost s pohanskou bohyní Mokoš.⁸⁹ V každém případě se v minulosti jednalo o ženy dobře znalé lidového léčitelství i lidové magie. *Všechny úkony, jež prováděla porodní bába, byly považovány za magické, které mají nadpřirozenou sílu a jsou přínosnými pro rodičku i novorozeně. Ve své podstatě rituální úkony porodní báby měly svůj racionální základ, vycházející z praktických zkušeností a znalostí lidové medicíny. Porodní bába tedy velice zručně prováděla rodičce masáž, přikládala obklady z lnového odvaru, potírala ji máslem, zahřívala teplým zrním. V době těžkého porodu aplikovala speciální fyzická cvičení.*⁹⁰

V obřadech zapsaných D. A. Rasovským tato postava již téměř nefigurovala, čemuž se na počátku 30. let 20. století i v oblasti s tak dobře zachovanými archaickými obřady jistě není možné divit. Zajímavé však je, že důvodem vymizení zvyků s ní spojených nebyl vědecký pokrok v oblasti medicíny ani šíření osvěty mezi tamním obyvatelstvem, ale jeho špatná finanční situace. Role porodní báby byla totiž, jak se můžeme z dobových dokumentů

⁸⁸ MASLOVA, G. S. *Narodnaja odežda v vostočnoslavjanskich tradicionnych obyčajach i obrjadach XIX-načala XX v.* Moskva, 1984. s. 102.

⁸⁹ KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 22.

⁹⁰ *Kul'tura i pobut naselennja Ukrajinjy.* Kyjiv, 1993. s. 192.

dozvědět, již dosti profesionalizována a ženy, jež ji vykonávaly, za ni vyžadovaly náležitou finanční odměnu. J. Doškář uvádí, že bývalou uherskou vládou byla výše platu porodních bab stanovena na 180-240 korun ročně, avšak z praxe se jim mnoho peněz nedostávalo.⁹¹ Obyvatelstvo si, jak se můžeme dále dočíst, snažilo pomoci samo a porodní báby bývaly k porodu volány jen při nastalých překážkách, když na rodiče vyzkoušely bez úspěchu a často ku zhoršení stavu jejího um všechny sousedky.⁹² Tyto do jisté míry profesionální vztahy mezi rodičkou a porodní bábou pak nejspíše přirozeně zabraňovaly vykonání tradičních obřadů zaměřených na lidové pověrčivosti jako obřadní mytí rukou porodní bábě, udělení jména dítěti či jezení bábiny kaše.⁹³ Vzhledem k finanční odměně, již porodní bába dostávala, již pak nezbyvalo místo ani pro takové projevy vděčnosti za vykonanou službu, jakým bývalo její obdarování při slavnosti křtin.

V zápise D. A. Rasovského se s postavou porodní báby setkáváme pouze v jedné zmínce v souvislosti s nemocí narozeného dítěte, jež kropila svěcenou vodou.⁹⁴ Jednalo se pravděpodobně o tzv. *křest z nouze*, k němuž se porodní báby zavazovaly ve své přísaze, již musely skládat před světskou i církevní vrchností.⁹⁵ Tímto způsobem se lidé snažili zabránit tomu, aby dítě zemřelo nepokřtěné (viz kapitola 11.7). V tomto případě se tedy jedná o úřední pověření porodní báby, ale můžeme předpokládat, že lidová víra ve zvláštní schopnosti podobných osob i v námi sledované době ještě přežívala. V zápise D. A. Rasovského v roli porodní báby vystupuje tzv. *znacharka* (tj. lidová léčitelka).⁹⁶ Je velice pravděpodobné, že se jednalo pouze o variantní název porodní báby, ale v každém případě zastávaly tyto ženy velice podobné funkce. Přítomnost takových osob na Podkarpatské Rusi musela být navíc nezbytná i z důvodu hrozivého stavu tamního zdravotnictví.

Stav tehdejší lékařské péče byl, stejně jako povědomí lidu o základních poznatcích tehdejší medicíny, na Podkarpatské Rusi velice špatný a vzhledem k nedůvěře tamního lidu k osobě lékaře se zlepšoval jen velice pozvolna. Jak uvádí J. Doškář: *Rady lékařské vyhledával horský lid jen v nejtěžších případech, až když jest nemoc hodně zanedbána. Pak ovšem mu mnoho nepomůže ani dobrý lékař a nedůvěra k lékaři se jen posiluje. Takovým*

⁹¹ DOŠKÁŘ, J. *Veřejné zdravotnictví v Podkarpatské Rusi*. Užhorod, 1921. s. 14.

⁹² DOŠKÁŘ, J. *Veřejné zdravotnictví v Podkarpatské Rusi*. Užhorod, 1921. s. 14.

⁹³ Podrobnější popis zvyku viz *Ukrajins'ka mynuvsyna: iljistrovanyj etnografičnyj dovidnyk*. Kyjiv, 1993. s. 103.

⁹⁴ *Pokud se dítě narodí nemocné, pak ho porodní bába kropí svěcenou („jordánskou vodou“) a dává mu jméno, se slovy: „Toto dítě, služebník Boží, křtí se ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého- křížem i vodou!“*

⁹⁵ NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, 2004. s. 65-66.

⁹⁶ *Znacharka - žena, která léčí za pomoci netradičních lidových metod a též se zabývá čarováním... užívá byliny, kořeny, listí, z nichž vyrábí léky (obvykle z dobrými účinky, ale někdy i zlými)...léčí ještě zaříkáváním, našeptáváním, zaklínáním atd...)*... in: ŽAJVORONOK, V. *Znaki ukrajins'koji etnokul'tury: slovnyk- dovidnyk*, Kyjiv, 2006. s. 250.

*dílem tu lékař nenachází obživy a jsou horské okresy většinou lékaři neobsazeny. Tak např. v rozsáhlém okrese Volovojském se čtyřmi lékařskými obvody jest jen jeden lékař... V Jasině, obci čítající 12 000 obyvatel, jsou v celku dva lékaři, z nichž jeden vážně pomýšlí z obce se vystěhovati, neboť tu nemá dostatek práce.*⁹⁷

Působením Československého státu se stav sice poněkud zlepšil, ale v celkovém pohledu byl jeho vliv velice malý. O tom svědčí i následující popis vývoje zdravotnictví na Podkarpatské Rusi z roku 1936 (tedy 5 let po uskutečnění výpravy D. A. Rasovského), jež MUDr. Š. Mikulaninec komentuje takto: *V době před převratem o zdravotní výchovu lidu se nestaral nikdo. Lid viděl v lékaři nepřítele, bál se ho. Venkovský lid odkázaný sám na sebe, neměl možnosti poznati blahodárné účinky hygieny a lékařské péče. Žil osamoceně, jsa vykořisťován různými mastičkáři a šarlatány... Lékaře viděl lid jen při úředním očkování proti neštovicím, aneb když ho zavolal k loži umírajícího.*⁹⁸ V době po převratu pak popisuje jisté úspěchy československého státu,⁹⁹ přesto však upozorňuje na hroživé podmínky zdravotní péče, a to především u obyvatelstva horských vesnic. *Když uvážíme, že na celé Vrchovině není ani jedné nemocnice, tu teprve poznáme, že jsme daleko od toho, abychom mohli prohlásiti, že o zdravotnictví na P. Rusi jest dobře postaráno. Nepostačuje ani počet nemocnic, ani počet lůžek. Největším nepřítelem zdraví horského lidu jsou však 100 km vzdálenosti od nemocnic...* Dalším problémem pak bylo vymáhání nemocničních poplatků. *Vrchovinská rodina, jejímž celým majetkem jest malá chaloupka, jedna kráva nebo koza, malý kousíček neúrodného pole, nemůže zaplatit za nemocniční léčení, aniž by se finančně nezruinovala. 22 - 25 Kč denně jsou pro Vrchovince peníze, které někdy nevydělá za týden, ba za měsíc.*¹⁰⁰

Jen pro představu uvedme, že podle statistik v roce 1919 zemřelo na Podkarpatské Rusi při porodu 3 279 dětí ze 21 658 narozených a v roce 1937 tento počet činil 4 226 z 27 139 narozených,¹⁰¹ čili o úspěších československého státu na poli porodnictví můžeme na Podkarpatské Rusi těžko hovořit. Příčinou dětských úmrtí však samozřejmě nebyly pouze nezkušené zákroky špatně školených porodních bab či žen zcela neznalých medicíny. Rozhodně však nehrála tato neodbornost zanedbatelnou roli.

⁹⁷ DOŠKÁŘ, J. *Veřejné zdravotnictví v Podkarpatské Rusi*. Užhorod, 1921. s. 13.

⁹⁸ MIKULANINEC, Š. Zdravotnictví a sociálně zdravotní poměry na Podkarpatské Rusi. In: *Podkarpatská Rus*. Bratislava, 1936. s. 169.

⁹⁹ Co se týče porodní péče, byla Ústavu pro výcvik a vzdělání porodních asistentek věnována nová, moderně vybavená budova, jež v té době disponovala 70 lůžky; pavilony pro ženské lékařství byly zřízeny v nemocnicích v Mukačevě, v Berehově, v Sevluší; bylo otevřeno 15 poraden pro kojence, děti a matky aj. In: MIKULANINEC, Š. Zdravotnictví a sociálně zdravotní poměry na Podkarpatské Rusi. In: *Podkarpatská Rus*. Bratislava, 1936. s. 169-170.

¹⁰⁰ MIKULANINEC, Š. Zdravotnictví a sociálně zdravotní poměry na Podkarpatské Rusi. In: *Podkarpatská Rus*. Bratislava, 1936. s. 171-172.

¹⁰¹ Český statistický úřad. *Historická demografická ročenka Podkarpatské Rusi*. Praha, 2009. s. 12, 68.

9.6 Poporodní ochrana dítěte a matky

Člověk procházející iniciačním obřadem se, jak již bylo řečeno (viz kapitola 7), nacházel po dobu jeho trvání v určitém nebezpečném mezistavu. Až do doby obřadního stvrzení jeho přechodu a rituálního očištění bylo tedy třeba takového člověka obzvláště pečlivě chránit. Nejinak je tomu po narození dítěte, kde se v tomto stavu nacházelo jak dítě, tak jeho matka. I k této příležitosti tedy v lidové magii nalezneme mnoho různých druhů ochrany. V zápise D. A. Rasovského, jakož i v jiných, dominují magické úkony založené na ochranné moci červené barvy, kovových předmětů, česneku a soli. Do okna vyvěšovali kus červené látky;¹⁰² na práh kladou nové *rušnyky*¹⁰³ s červeným vzorem a pod práh jehlu s červenou nití;¹⁰⁴ červená barva musela být též na pokrývce rodičky,¹⁰⁵ do povijanu zapichovali opět jehlu s červenou nití; pod matraci, na níž ležela rodička, pokládali různé kovové předměty jako kosu, srp, pohrabáč, nůž, hřebík, úlomek některého z těchto nástrojů nebo 9 jehel,¹⁰⁶ jindy též česnek (či sůl).¹⁰⁷ Česnek také všívali spolu s rtutí do tzv. *ladanky* (*kapulíře*), již držela matka při porodu či dítě při cestě k církevnímu křtu.

Jak vidíme, podle lidových představ je potřeba zajistit především hranice domu a samozřejmě samotnou matku a dítě, přičemž prostředky k tomu byly v různých oblastech užívány nejrozličnější. Někde např. bylo zvykem dávat do okna domu, kde bylo malé dítě, slaměného panáka¹⁰⁸ apod. Avšak červený kus látky figuroval v této ochranné roli jako jeden z nejčastějších.¹⁰⁹ Červený kousek látky v okně splňoval dříve navíc jistě i funkci

¹⁰² „Červená pomuta“ (tj. červená nit, šňůrka, mašle nebo vůbec nějaká červená tkanina) slouží podle zápisu D. A. Rasovského jako ochrana proti uhranutí nebo poslání nemoci na dítě. Pokud by kolemjdoucí žena chtěla dítě uřknout a seslat na něj svrab, červená tkanina by jej zadržela.

¹⁰³ *Rušnyk*- podlouhlý kus látky (bavlněný, lněný, plátěný apod.) na utírání obličeje...; kus dekorativní látky s vyšívaným nebo tkaným vzorem, který se tradičně využívá na výzdobu obydlí (dekorativní) nebo při lidových obřadech... Celé znění výkladu viz. ŽAJVORONOK, V. *Znaky ukrajis'koji etnokul'tury: slovnyk- dovidnyk*. Kyjiv, 2006. s. 515-516.

¹⁰⁴ Strojopis D. A. Rasovského

¹⁰⁵ Strojopis D. A. Rasovského: *Rodička leží ve speciálně pro tento případ vyrobené pokrývce velachu, ušitém z několika kusů plátna. Na této pokrývce musí být povinně zastoupena červená barva: buď na samotné látce, nebo na speciálně připevněné červené mašliče, nitce. Velach je určen speciálně pro ochranu před uhranutím rodičky a jejího dítěte.*

¹⁰⁶ Jehly figurují ještě v jednom magickém úkonu, který D. A. Rasovskij zapsal u cikánky ve vesnici Novoje Barovo. *Rodička si zapichuje do košile 7 jehel tak, že polovina (3-4) je připevněno v řadě ostrím směrem dolů a druhá polovina pod nimi ostrím nahoru.* Pravděpodobně se jedná o snahu ubránit se před nebezpečnými silami, které by mohly přijít z různých stran.

¹⁰⁷ Dále D. A. Rasovskij zaznamenal, že někde místo česneku pod matraci sypou sůl. Jinde je zvykem sypat ji pod postel či okolo ní.

¹⁰⁸ KONDRATOVYČ, O., *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 92.

¹⁰⁹ Červená barva byla obecně považována za ochranný prostředek proti uřknutí viz. KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava, 1976. s. 146; Tyto její vlastnosti nejspíše by mohly souviset se

informativní, neboť po porodu bylo zvykem, že rodičku přicházely navštívit blízké ženy (příbuzné, sousedky apod.) s dary, což jistě představovalo jednu z mnoha forem výpomoci v rámci rodu či daného společenství (vesnice, v minulosti kmene)¹¹⁰ a také obřad přijetí rodičky do skupiny matek. *Dokonce ani ti nejchudší návštěvníci nešli s prázdnýma rukama - přinášeli alespoň chleba a sůl.*¹¹¹ ... *povětšinou přinášeli látku na plínky a také speciálně na rodiny připravené jídlo: mlynci, pampušky, sušnju, jušku.*¹¹² D. A. Rasovskij se však o tomto zvyku vůbec nezmiňuje. Jako signál, že je matka na tuto návštěvu připravena, sloužil také výstřel z pušky či rozdělení ohně před domem.¹¹³ Je však očividné, že informativní funkce byla zmíněným zvykům připsána až druhotně, neboť červená barva, stejně jako oheň či střelba, měla pravděpodobně především za úkol ochránit, odehnat případná nebezpečí.

Co se týče magických úkonů spojených s kovovými nástroji, jejich motivace byla v době výzkumu již asi zapomenuta, pouze jeden dotázaný dokázal D. A. Rasovskému jejich roli objasnit. Důvodem jejich užívání bylo podle něj to, že se lidé těchto předmětů obecně báli (*očividně jako předmětů, jež mohou poranit, způsobit bolest*).¹¹⁴ Toto tvrzení je nejspíše skutečně správné. Lidé v minulosti totiž podle všeho věřili, že zlé síly je možné zastrašit či oklamat stejně jako člověka. Věřili, že síly, které by se chtěly dítěte zmocnit, se popíchají stejně jako by se popíchal oni.¹¹⁵

Kromě snahy tyto síly odehnat se setkáváme v zápise D. A. Rasovského také opět se snahou o jejich oklamání, a to u zvláštních opatření, jež byla v minulosti prováděna u novorozence rodičů, jimž dříve děti umíraly. D. A. Rasovskému se podařilo zaznamenat dvě z těch nejrozšířenějších, tedy jeho symbolický prodej¹¹⁶ a symbolické přejmenování, které však v minulosti pravděpodobně bývalo skutečným.¹¹⁷ Podle zápisu I. Paňkevče

symbolikou ohně viz KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 10-11.

¹¹⁰ KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 30.

¹¹¹ *Ukrajins'ka mynuvšyna*. Kyjiv, 1993. s. 168.

¹¹² *Kul'tura i pobut naselennja Ukrajiny*. Kyjiv, 1993. s. 193;

Výklad názvů jídel viz ŽAJVOROVOK, V. *Znaky ukrajins'koji etnokul'tury: slovnyk-dovidnyk* Kyjiv, 2006.

mlync' - tradiční ukrajinské jídlo z řídkého pohankového či pšeničného těsta, usmaženého na pánvi na tenké vrstvě másla nebo oleje; pohankové mlynce ode dávna pekli na masopust, kde byly obřadním jídlem... (s. 371) *pampušky- nevelké, kulaté bochánky uhnětené z zadělaného těsta; připravovaly se na svátky, v neděli či na smuteční oběd na paměť zemřelého; pampušky s česnekem, které se podávají k boršči představují tradiční jídlo ukrajinské kuchyně...* (s. 431)

juška- polévka s masem, brambory aj.; častěji juškou nazývají rybí polévku s kořením; , též tekutina ve vařených jídlech; symbolizuje hodnotnost něčeho... (s. 658)

¹¹³ PONOMAR'OV, A. *Ukrajins'ka etnografija: Kurs lekcij*. Kyjiv, 1994. s. 270.

¹¹⁴ Strojopis D. A. Rasovského

¹¹⁵ KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 42;

KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava, 1976. s. 146.

¹¹⁶ D. A. Rasovskij popisuje, že dítě je prodáno ženě a muži s dobrou pověstí, či ženě, jíž neumíraly děti. Nutné je údajně, aby dítě bylo předáno oknem a prodáno za nejmenší možnou minci.

¹¹⁷ KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007.

v nedalekých vesnicích kolem řeky Rus'ka děti obecně náležely až do hostiny nazvané *časty* kmotrovi a kmotře. Na této hostině pak na počest posledně jmenovaných docházelo k jejich zpětnému výkupu.¹¹⁸

Velká pozornost byla v lidové magii věnována snahám zabránit uhranutí dítěte a také jeho odvrácení, pokud již k němu došlo. Pro oba případy existovala celá řada magických obranných úkonů a zaříkadel. D. A. Rasovským byla zaznamenána dvě z nich. Jedno bylo odříkáváno v případě uhranutí pohledem: „*Zmizte oči sivé, černé, zelené z tohoto dítěte (tři krát se musí plivnout), stejně jako mizí dým.*“¹¹⁹ Druhé se snažilo uhranutí předejít a následovalo hned po porodu. Zmiňovaná *znacharka* (lidová léčitelka) házela do kotle naplněného vodou postupně 27 uhlíků, přičemž počítala od 1 do 9, pak od 9 do 1 a znovu od 1 do 9 a odříkávala speciální zaříkadlo.¹²⁰

Velká pozornost byla v lidové magii věnována také pupečnickové šňůře, představující symbol propojení matky a dítěte, jež v astrální podobě provází celý jejich život.¹²¹ Zároveň představovala magický prostředek, jenž mohl být v lidové magii využit i zneužit. Se zvyky s ní spojenými se setkáme u nejrůznějších národů.¹²² Výjimečná pozornost jí byla věnována již od samého aktu jejího ustřižení. Jak uvádí A. Navrátilová, tento akt *symbolizoval přerušení posledního kontaktu dítěte s matčíným tělem a jeho vstup do nového života*, proto musel být prováděn obřadně.¹²³ Velice rozšířeným zvykem založeným na kontaktní magii bylo např. odsekávání pupečnicku chlapcům na sekyře (aby byli dobrými hospodáři) a dívkám na hřebenu z kolovrátku (aby byly dobrými přadlenami).¹²⁴ V zápise D. A. Rasovského se setkáváme se zvykem založeným na stejném principu, ale bez pupečnickové šňůry. Po

¹¹⁸ PAŇKEVYČ, I. *Hovir sil riky Ruskoji buv. Marmaruša v Rumuniji*. Užhorod, 1932?, s. 4.

¹¹⁹ dané zaříkaldlo podle poznámek D.A.Rasovského pochází z vesnice Remeta

¹²⁰ *Jak sysja vatorka (ugol') ne maje moce*

na sij (svij?) pin'

pyte, koren'je pust'jete,

lyst rozvete,

uverch rosty,

tak ne maje moci

do raba Božija (imja rek)

ničeho sja imety

ne maje moci

bahrovu krov' rožžyhaty,

želtu kost' rožžyhaty,

želtyj špyk spykaty!“

Proti uhrabutí uvádí podobné zaříkání spojené s házením žhavých uhlíků do vody např. též J. Komorovský a to v souvislosti se svatebním obřadem, viz KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*, Bratislava. 1976, s. 148.

¹²¹ KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 5.

¹²² NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, 2004. s. 50.

¹²³ NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, 2004. s. 50.

¹²⁴ *Kul'tura i pobut naselennja Ukrajiny*. Kyjiv, 1993. s. 192; KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 19.

narození (či při církevních či *světských* „*kryžmovynách*“) vkládali dítěti *do pravé ruky sekeru a do levé knížku, proto aby dítě bylo v budoucnu dobrým dřevorubcem a vůbec dobrým hospodářem a stejně lehce aby zvládalo učení a stalo se moudrým*.¹²⁵ Interpretací podobných zvyků však nalezneme mnoho. O. Kondratovyč např. uvádí, že cílem zvyku bylo zajistit, aby se dítěti v budoucnu stejně lehce jako uzel dařilo rozuzlovat i jiné problémy¹²⁶ apod.

D. A. Rasovskij v souvislosti s využitím pupečnickové šňůry zaznamenal jiný velice rozšířený zvyk, v jehož základu leželo rozvazování pupečnickové šňůry samotným dítětem¹²⁷ a následné spalování látky, v níž byla zabalena. Vlastnoruční rozvázání pupečnickové šňůry mělo dítěti zajistit moudrost. Rychlé vzplanutí bylo pak asociováno s rychlostí, s jakou bude dítě brát za práci. Původní motivace však byla podle všeho minimálně u zvyku spalování látky jiná. Je velice pravděpodobné, že původně nebyla spalována pouze látka, ale i sama pupečnicková šňůra. Mohlo se jednat o pozůstatek přinášení obětí pohanským božstvům či snahu o jejich oklamání (kdy by pupečnicková šňůra nahrazovala samo dítě). Nejspíše však tento zvyk představoval snahu zamezit zneužití pupečnicku, ať již zlými silami či černou magií lidskou. Obdobná opatření můžeme vidět v zakopávání placenty pod práh, pod pec, na nejodlehlejší místo v chlévě apod., přičemž o důležitosti tohoto úkonu a jeho objektu svědčí i skutečnost, že byly takové úkony označovány jako *pohřeb*.¹²⁸ S obdobnou opatrností bylo zacházeno především s lidskými vlasy¹²⁹ či s nevěstíným vínkem (viz kapitola **Chyba! Nenalezen zdroj odkazů.**), ale také s nehty apod. Tyto části lidského těla, či šatstvo člověka byly totiž na základě principů kontaktní magie zneužívány k uhranutí či k seslání neštěstí různého druhu na osobu, jíž patřily. Na druhou stranu se však setkáváme s interpretacemi, podle nichž měla např. placenta zakopaná pod prahem zabránit, aby do domu vnikli zlí duchové, či se měla pupečnicková šňůra nosit při sobě jako ochrana před uřknutím. Také se tradovalo, že člověka *činí bohatým a chytrým* atd.¹³⁰ Je však dosti možné, že se jednalo až o

¹²⁵ Strojopis D. A. Rasovského

¹²⁶ KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 21.

¹²⁷ V zápise D. A. Rasovského je daný zvyk popsán následovně: *Po narození dítěte matka zašije pupečnickovou šňůru do hadříku (pokud možno hedvábného), který převáže a schová. Při světském křtu („kryžmovynách“, „irščynách“) dají dítěti tuto ladanku (kapulír) s pupečnickovou šňůrou rozvázat, „aby byl moudrý“, šátek v němž byla zavázána spalují, „aby dívka nebo chlapec mohli také tak lehce a rychle brát za práci, jak rychle a lehce vzplanet tento šátek*

¹²⁸ KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 5, 20; Zmiňované zvyky však mohly vzhledem k místu uložení představovat bývalé obětní obřady, mající za úkol mimo ochrany dítěte též jeho propojení s mrtvými předky sídlícími pod prahem domu.

¹²⁹ V některých oblastech žena schraňovala na svatbě utáť cop až do své smrti. Podrobněji viz

KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja...* Luc'k, 2007. s. 173.

¹³⁰ Uvedené příklady spolu s dalšími viz NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha, 2004. s. 50.

pozdější zdůvodnění opatrného zacházení s těmito bývalými součástmi lidského těla, propojenými s ním magickým poutem.

9.7 Očistné obřady

9.7.1 Očištění matky po porodu

Zvláštní kapitolu představuje u obyvatel vesnic navštívených D. A. Rasovským obřad očištění matky po porodu a obřad očištění a přijetí narozeného dítěte. Právě u těchto zapsaných zvyků docházelo totiž, jak již bylo předesláno, k proplétání křesťanských a pohanských elementů nejvýrazněji (viz kapitola 8).

V lidových představách byla matka do jisté míry ze společnosti vydělena již v průběhu těhotenství, neboť jako každý výjimečný stav člověka, bylo i těhotenství přijímáno se zvláštní opatrností. Nejspíše v něm bylo spatřováno určité působení tajemných sil, jež může být přenášeno i na osoby přicházející s těhotnou ženou do kontaktu, přičemž v přijímání těhotné okolní společností můžeme spatřovat dva opačné póly. Z jedné strany se těšila zvláštní úctě a její přítomnost byla spojována s některými pozitivními konotacemi,¹³¹ v jiných případech se setkáváme s obavami, podle nichž mohla svému okolí uškodit.¹³² Hranici mezi těmito protichůdnými vlivy je však těžké stanovit, neboť jejich výklad se regionálně velice různí. Příkladem toho je skutečnost, že zatímco v některých materiálech je těhotenství kmotry uváděno jako klad,¹³³ podle jiných těhotná žena za kmotru jít nesměla.¹³⁴ Zatímco podle některých lidových pověr bylo sněžení šatstva¹³⁵ či všeho v domě¹³⁶ myšmi trestem za nesplnění přání těhotné, podle jiných, pokud lidé chtěli tomuto jevu zabránit, nesměli těhotné nic půjčit.¹³⁷ Zatímco někde byla těhotná žena symbolem nového života, jinde mohla její přítomnost ohrozit lidské zdraví.¹³⁸ Tyto někdy si odporující pověry svědčí o nejasné představě prostého lidu o zmiňovaných tajemných silách, pod jejichž vlivem se těhotná žena

¹³¹ O. Kondratovyč hovoří ve spojitosti s těhotnou ženou přímo o určité *aureole svatosti*... viz KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodny. Kosa ž moja*.... Luc'k, 2007. s. 6.

¹³² Mezi ženami, jež přicházejí po porodu s dary matku navštívit *nesmí být těhotná žena nebo žena nacházející se pro ženu v jiném než běžném stavu organismu z důvodu, aby rodiče neuškodila... či aby dítě nebylo uhrované a plačtivé*. In: GAVRILJUK, N. K. *Kartografirovanije javlenij duchovnoj kul'tury (Po materialam rodil'noj obrjadnosti ukrajincev)*. Kyjev, 1981. s. 75.

¹³³ *Kul'tura i pobut naselennja Ukrajiny*. Kyjiv, 1993. s. 193.

¹³⁴ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: Sproba sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv, 1930. s. 24.

¹³⁵ *Trudy etnografičesko- statističeskoj ekspedicii v zapadno- russkij kraj*. S. Peterburg, 1877. s. 2.

¹³⁶ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: Sproba sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv, 1930. s. 22

¹³⁷ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: Sproba sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv, 1930. s. 23

¹³⁸ Komu těhotná žena přejde přes cestu, tomu se nevyhnou vředy. In: *Trudy etnografičesko- statističeskoj ekspedicii v zapadno- russkij kraj*. S. Peterburg, 1877. s. 2.

nacházela. V každém případě se zde setkáváme s jistou měrou izolace, která dosahovala svého vrcholu při porodu a těsně po něm.

V této době se rodička i novorozeně jevily podle pohanské víry nečistými. Jak uvádí J. Krupková, důvodem tomu byly nejspíše biologické a psychofyziologické jevy jako krvácení, křik atd., *teré - hodnoceny mylnými názory a představami člověka neznajícího jejich skutečnou podstatu - vřadily už samotné početí a porod do kategorie jevů nečistých a v náboženském smyslu slova hříšných*. Jak pak dále J. Krupková uvádí, tyto představy musely být u lidí zakořeněny velice silně, neboť je přijalo i křesťanství, a to jak v obřadu očištění matky po porodu, tak v dogmatu o neposkvrněném početí Panny Marie.¹³⁹

V pohanství i křesťanství bylo tedy potřeba, aby dítě i matka podstoupily očištné obřady, které byly zároveň stvrzením jejich přijetí do daného společenství.¹⁴⁰ V námi sledovaném zápise je obřad očištění matky popsán následovně. *Rodička nesmí do dne svého očištění skrze modlitbu v kostele, k níž přichází 40. den po porodu, nikam vycházet. Jedná se o přísně dodržovaný zvyk, a to i přes to, že velice znesnadňuje práci v hospodářství. Žena totiž nejen že nesmí chodit do kostela, jak to vymáhá křesťanská církev, ale nesmí vyjít dokonce ani na vlastní dvůr, neboť nesmí překročit hranice domu...poněvadž se ještě neočistila...a mohla by se jí dotknou nečistá síla¹⁴¹... Jak je známo, na hranicích žijí „mežovky“, kteří mohou ještě neočištěné ženě uškodit. Druhé neméně rozšířené vysvětlení zákazu přecházení hranic je takové, že taková žena jím může vyvolat bouřku.¹⁴²...40. den po porodu odchází rodička do kostela, avšak ne samotná, ale v doprovodu jiné ženy.¹⁴³*

Na tomto příkladu můžeme velice názorně pozorovat typické projevy lidové víry. Sám pohanský obřad zde byl nahrazen křesťanským, aniž by byly zpřetrhány vazby spojující ho s představami, v nichž vznikl. Můžeme zde tedy dobře sledovat všeobecně známý obraz propojení křesťanského obřadu s pohanskými zákazy, pověrami a mytologií. *Meževyci* byli podle lidových představ mytologická stvoření, domácí božstva, žijící nejen na hranici domu, ale hranicích čehokoliv obecně. Bouřka byla interpretována různě - vichřice mohla představovat např. čertovu svatbu¹⁴⁴, blesk zase *nebeský oheň, který bůh posílá lidem buď jako trest či jím odhání zlé síly¹⁴⁵* apod.

¹³⁹ KRUPKOVÁ, J. *Tradice a etnografie: K úloze tradice ve vývoji kultury*. Praha, 1991. s. 94.

¹⁴⁰ V jiných materiálech se můžeme setkat též s popisem rituálního mytím rukou porodní bábě, jež je označováno jako *zlyvky, zlyvannja, oblyvannja, pomyty ruky* aj. Podrobnější popis viz. *Ukrajins'ka mynuvšyna*. Kyjiv, 1993. s. 169

¹⁴¹ Pozn. D. A. Rasovského: *vesnice Ternovo. Zápis I.A.Romberg*

¹⁴² Pozn. D. A. Rasovského: *vesnice Bedevlja. Podle zápisu I.A.Romberg také vesnice Ternovo*

¹⁴³ Pozn. D. A. Rasovského: *vesnice Šandrovo*

¹⁴⁴ ILARION, metropolita. *Dochrystyjans'ki viruvannja ukrajins'koho narodu*. Winnipeg, 1965. s. 50.

¹⁴⁵ ILARION, metropolita. *Dochrystyjans'ki viruvannja ukrajins'koho narodu*. Winnipeg, 1965. s. 31

V jiných materiálech pak nalezneme celou řadu dalších variant případných trestů. Rodičky však v minulosti nebyly omezovány pouze prostorově, ale i časově, přičemž hlavní nebezpečí opět představovaly hraniční body jako úsvit, stmívání, poledne a půlnoc. Omezení se týkala také konkrétních činností.¹⁴⁶ Vzhledem k tomu, že v námi sledovaném zápise však nejsou tyto zákazy zaznamenány, nebudu se jim podrobněji věnovat.

Základem očistného obřadu pohanského i křesťanského byla jistá forma obřadného omytí doprovázeného modlitbou, obrácenou k Bohu či bohům.¹⁴⁷ Před přijetím křesťanského obřadu měl očistný rituál nejspíše podobu obřadné koupele, či byl k tomuto účelu užíván oheň, ale třeba také zrní, jež na sebe navzájem sypaly rodička a porodní bába.¹⁴⁸ Obě náboženství stanovovala pro očištění rodičky lhůtu 40 dnů či šesti týdnů. V křesťanství je přitom vycházeno z Mojžíšova zákona.

Doba této izolace má samozřejmě svůj praktický základ. Jedná se o období tzv. šestinedělí, kdy po porodu dochází v těle matky i dítěte k velkým změnám a právě tato forma izolace a tedy osvobození od těžké každodenní práce poskytuje matce i dítěti čas na postupnou rekonvalescenci. Pohanská víra však byla hnána skutečným strachem před nebezpečným působením nečistých sil, a proto přistupovala k mnohem přísnějším opatřením než křesťanství.

Co se týče cesty do kostela, očekávali bychom zde doprovod větší skupiny lidí, s nímž se v zápise D. A. Rasovského setkáváme při cestách mimo domov jak v obřadu svatebním, tak pohřebním, což odpovídá pohanským představám o možnosti zahánění nadpřirozených sil v těchto nebezpečných fázích iniciací za pomoci velkého množství lidí, hluku aj. (viz. kapitola 10.8). Tuto obrannou úlohu na sebe v námi sledované oblasti podle všeho převzala zmiňovaná žena. Je velice pravděpodobné, že se mohlo jednat o osobu nadělenou zvláštními schopnostmi, neboť jak uvádí řada materiálů, rodičku doprovázela do kostela často porodní bába (viz kapitola 9.5).¹⁴⁹ Součástí obřadu očisty matky po porodu bylo v minulosti nejspíše také rituální přijetí rodičky do společenství matek, jež mělo pravděpodobně podobu hostiny,

¹⁴⁶ NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, 2004. s. 110-114; následky porušení zákazů s. 120-123.

¹⁴⁷ Popis křesťanského obřadu křtu a jeho jednotlivých částí viz např. *Křestní obřady*. Vydří, 1999. s. 20.

¹⁴⁸ NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, 2004. s. 110-114; následky porušení zákazů s. 129.

¹⁴⁹ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: Sproba sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv, 1930. s. 67; NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, 2004. s. 110-114; následky porušení zákazů s. 133.

jíž se tyto ženy účastnily.¹⁵⁰ Zápis D. A. Rasovského se o ní však nezmiňuje, proto jí nebudu věnovat více pozornosti.

9.7.2 „Kryžmovyny“ a ochranné prostředky lidové magie

Nejkomplikovanější kapitolou očistných obřadů je v zápisech D. A. Rasovského proplétání církevního křtu a přesně neznámého pohanského obřadu, tedy podle názoru D. A. Rasovského. Zaznamenal totiž dva obřady se stejným názvem „kryžmovyny“¹⁵¹ nebo „irščyny“. *Tam, kde se obřady zachovaly lépe a v čistší podobě, jsou oba tyto obřady velmi zřetelně rozděleny a odděleny jeden od druhého několika lety. Ale tam, kde již obřady upadají, mísí se a zjednodušují, tam se spojují v jeden a ... přizpůsobují se dobře konání křtu církevního. Druhý obřad, světský, ze svojí podstaty nemá s církevním křtem nic společného a jen naprosto nesprávně se z jakéhosi důvodu u Karpatských Rusínů pojí se společným názvem „kryžmovyny“ nebo „irščyny“, při čemž podle všeho ve svém základu představuje pozůstatek pohanského obřadu „postřižin“.*¹⁵²

Jak uvádí námi sledovaný zápis, cesta k církevnímu křtu představovala pro dítě povětšinou první pobývání mimo domov, tedy za zmiňovanou hranicí, za níž jej bylo podle pohanských pověr třeba obzvláště pečlivě chránit. V sledované oblasti tuto ochranu představovala podle zápisu D. A. Rasovského tzv. *ladanka* (kapulíř). Jednalo se o látkový pytlíček, do nějž zašivali: *česnek, sůl, chleba, rtuť* nebo „*pečenu*“ (tj. vypálenou hlínu, obvykle odloupnutou z pece), *cibuli, česnek, ohořelé uhlíky, hřebík, rtuť*. Tuto *ladanku* připevňovali k plenkám. *Rtuť obvykle nesli v odřezku křídla, u něhož ucpali oba otvory.*

Česnek, cibule, sůl a chleba představují velice rozšířené tradiční apotropajní prostředky lidové magie. Stejně tak ostré kovové předměty (viz. kapitola 9.6), oheň či uhlíky (jež jej nahrazovali /viz kapitola 10.8/) nebo kousek pece, který mimoto mohl symbolizovat připojení dítěte k domácímu krbu.¹⁵³

To, co však zasluhuje nejvíce pozornosti, je užívání rtuti jako ochranného prostředku,¹⁵⁴ zvláště s ohledem na náročnost, jež manipulace s ní představovala. Jako prvek

¹⁵⁰ NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, 2004. s. 110-114; následky porušení zákazů s. 134.

¹⁵¹ *Kryžmo* či *kryžma*- bílá látka, do jaké *kmotr* a *kmotra* zavínají dítě po skončení obřadu křtu; též plátno nebo jiná látka (obvykle bílá), jaká představuje dárek novorozenci od *kmotry*; symbolizuje čistý, spravedlivý život... dále viz ŽAJVORONOK, V. *Znaky ukrajins'koji etnokul'tury slovnyk-dovidnyk*. Kyjiv, 2006. s. 315.

¹⁵² Strojopis D. A. Rasovského

¹⁵³ *Ukrajins'ka mynushyna*, Kyjiv, 1993, s. 167; *Kul'tura i pubut naselennja Ukrainy*, Kyjiv, 1993, s. 192.

¹⁵⁴ Užití rtuti jako ochranného prostředku lidové magie však není výjimkou, setkáváme se s ním např. In: KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava, 1976. s. 144.

byla rtuť lidem známá nejspíše již od starověku, o čemž svědčí její nálezy v egyptských hrobkách. Byla velice často užívána v alchymii především k výrobě amalgámu zlata. V čisté podobě se s ní v přírodě setkáváme velice vzácně. Bývá získávána mimo jiné pražením rumělky ($\text{HgS} + \text{O}_2 \rightarrow \text{Hg} + \text{SO}_2$), jež byla odpradáвна užívaným barvivem. K ochranným účelům byla užívána v lidové magii různých národů, ať již důvodem tomu bylo její přijímání za tekuté stříbro („živé stříbro“)¹⁵⁵ či za prudký jed. Skutečnost, že byli lidé ochotni i v námi sledovaném období sáhnout po tak nebezpečné látce, a to ještě při manipulaci s dítětem, však výrazně svědčí o živé víře v účinek těchto prostředků lidové magie.

9.7.3 Křest a „kryžmovyny“

S prvními očištnými rituály se setkáváme u dítěte hned po jeho narození. Jedná se podle všeho o obřady a zvyky pohanského původu, o čemž svědčí mimo jiné i skutečnost, že jejich vykonavatelem je povětšinou porodní bába (viz kapitola 9.5). Většinou měly nejspíše podobu nejružnějších rituálních koupelí v odvaru z bylin,¹⁵⁶ často se do vody házely mince apod. V zápise D. A. Rasovského se s nimi nesetkáváme, avšak je velice pravděpodobné, že již z hygienických důvodů praktikovány byly. Tyto pohanské rituály nesly na Ukrajině název *rodyny* (existuje však samozřejmě mnoho regionálních pojmenování obřadu). Jednalo se o bohatou hostinu, jež byla původně nejspíše spojena s přinášením obětí pohanským božstvům. S těmito hostinami církevní hodnostáři po dlouhou dobu bojovali. Nakonec povětšinou došlo k jejich spojení s křtinami.¹⁵⁷ Můžeme však předpokládat, že se jednalo pouze o časové přizpůsobení, tedy připojení k obřadu křtu.

Zápis D. A. Rasovského se zmiňuje jen o několika zvycích, navíc velmi rozšířených. V souvislosti se křtem hovoří o zvyku, podle něhož kmotr pokládal po návratu z kostela křtěnce na stůl se slovy: „*Vzal jsem žida a přinesl křesťana.*“¹⁵⁸ S obdobnými frázemi se setkáváme velice často, jak uvádí O. Kondratovyč u jedné z variant, *tato po staletí opakovaná fráze se sakralizovala a není možné jí vynechat.*¹⁵⁹

¹⁵⁵ VORON, A. Hucul's'ki zvyčaji. In: *Podkarpatska Rus*, 1932, 9, s. 30.

¹⁵⁶ KOŽMÍNOVÁ, A. Svatba a křtiny na Podkarpatské Rusi. In: *Podkarpatoruská revue*. 1937, 3, s. 34.

¹⁵⁷ VOVK, Ch. *Studiji z ukrajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 206-207.

¹⁵⁸ Strojopis D. A. Rasovského

¹⁵⁹ KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 29.

Poté následuje hostina... *pečou kolače*¹⁶⁰ (*kolačami nazývají jakýkoliv kulatý bílý chléb*)- *takový počet, kolik je kmotrů a kmoter. Otec obdarovává kmotra a kmotru kolačem a kmotr a kmotra darují křtěnci po dvou metrech plátna. (Dárky kmotra a kmotry svému kmotřenci se nazývají kryžmo). Kmotři přejí rodičům...: „ At' náš kmotřenec, Vaše děťátko, vyroste veliké!*“¹⁶¹ *Mezi pohoštěním muselo nutně být pět knyšů*¹⁶² (*varenyky se zakysaným tvarohem*).¹⁶³

Vážnou problematikou, kterou se D. A. Rasovskij ve svém zápisu zabývá, byl počet kmotrů a výše nákladů na uspořádání slavností *kryžmovyn*. Vysoké náklady na uspořádání hostiny, jež byla jejich hlavní součástí, měly totiž, jak D. A. Rasovskij uvádí, velký dopad na dobu uskutečňování *světských „kryžmovyn“*. Byly možná důvodem proplétání světského a církevního obřadu a následně i jejich shodného pojmenování.

Otázka počtu kmotrů je v ukrajinské tradici velice složitá. Základem byl jeden kmotr a jedna kmotra, ale párů mohlo být také několik. N. K. Gavriljuk hovoří o ekonomické motivovanosti volby většího počtu kmotrů a kmoter, přičemž některé materiály uvádí, že chudí lidé nezvali s ohledem na svojí finanční situaci více než dva páry; jiné naopak tvrdí, že chudí ze stejného důvodu zvali párů více, při čemž spoléhali na jejich materiální pomoc.¹⁶⁴ Jako maximální počet zmiňuje 20 párů. Zároveň uvádí, že tato tradice prošla na přelomu 19. a 20. století velkými změnami, jež byly vyvolány především *rozvojem kapitalistických vztahů a prohloubením sociální diferenciace rolnictva*.¹⁶⁵

Podle zápisu D. A. Rasovského počet kmotrů dosahoval ještě v nedávné době před výzkumem až 60 párů, v době zápisu se pak údajně pohyboval okolo 12-15 párů. Osoby, které jsou označovány v zápise D. A. Rasovského jako *kum* a *kuma*, *nanaški* či *krestnyje*, plnily očividně funkci, již v minulosti plnil celý rod, kmen či jiné společenství, jež na sebe přijímalo odpovědnost se o dítě do jeho dospělosti postarat, tedy pomáhat s jeho výchovou a zabezpečením a v případě smrti rodičů jej vzít do svého opatrovnictví. Sama hostina pak

¹⁶⁰ *Kolač- bílý chléb zvláštního tvaru, upečený ze stočeného a spleteného těsta; symbol dostatku, nevšednosti... ve svatebním a leckterých jiných obřadech- kulatý, jemný chleba v podobě kruhu; podrobněji viz ŽAJVORONOK, V. Znaky ukrajis'koji etnokul'tury: slovnyk- dovidnyk. Kyjiv, 2006. s. 267-268*

¹⁶¹ Strojopis D. A. Rasovského

¹⁶² *Knyš- druh bílého chleba z okraji přehnutými do středu, pomazaný sádlem či olej; Huculové do středu kladou směs s vařených brambor, ovčího sýru, smíchaného s petrželkou, česnekem aj., na vrch dávají máslo nebo slaninu; jsou nejen symbolem sytosti, ale i tradičním předmětem vtipkování, ironie...; podrobněji viz ŽAJVORONOK, V. Znaky ukrajis'koji etnokul'tury: slovnyk- dovidnyk. Kyjiv, 2006. s. 293.*

¹⁶³ Strojopis D. A. Rasovského

¹⁶⁴ GAVRILJUK, N. K. *Kartografirovanije javlenij duchovnoj kul'tury : (Po materialam rodil'noj obrjadnosti ukrajincev)*. Kyjev, 1981. s. 123.

¹⁶⁵ GAVRILJUK, N. K. *Kartografirovanije javlenij duchovnoj kul'tury : (Po materialam rodil'noj obrjadnosti ukrajincev)*. Kyjev, 1981. s. 124-125.

představovala něco, co O. Kondratovyč označuje jako *rodinné veče* či *rodinný soud*¹⁶⁶, jehož hlavním cílem bylo vyřešit, jak nejlépe narozené dítě zaopatřit. Velký počet kmotrů plnil navíc při obřadu ochrannou funkci před zlými silami stejně jako na svatbě či na pohřbu.¹⁶⁷

Kolektivní kmotrovství podle všeho představuje jev velice dávný, o čemž svědčí mimo jiné též řada historických dokumentů hovořících o snahách křesťanské církve tento jev vymýtit, na něž upozorňuje M. O. Kosven.¹⁶⁸ Ten hledá kořeny této tradice stejně jako N. K. Gavriljuka až v dávném avunkulátu (jednom z matriarchálních systémů následnictví).¹⁶⁹ Na druhou stranu se v některých oblastech Ukrajiny setkáme s tvrzením, že se jedná o jev novodobý. O. Kondratovyč uvádí, že v jí sledované oblasti, se zvyk zvat více kmotrů *objevil až v poválečných letech 20.století*,¹⁷⁰ avšak vzhledem k zmiňovaným historickým dokladům toto tvrzení není příliš pravděpodobné, alespoň ne v plošném měřítku. Navíc se v žádném případě nejednalo o specifikum ukrajinského prostředí. S kolektivním kmotrovstvím se setkáváme i u jiných národů, v českém prostředí se mu věnuje např. A. Navrátilová.¹⁷¹

V minulosti si náklady spojené s uspořádáním obřadu přijímání dítěte toto společenství kmotrů mezi sebou rozdělilo. Jednalo se jistě o jednu z mnoha podob vzájemné potravinové i jiné výpomoci, s jakými se v rodinných obřadech běžně setkáváme. Jak D. A. Rasovskij uvádí, právě zmiňované radikální zmenšení počtu kmotrů a kmoter bylo při neklesajících nárocích na rozměry slavnosti křtin důvodem proplétání křesťanských křtin s jiným obřadem pohanským, podle jeho názoru nejspíše postřižin.

9.7.4 Světské „kryžmovyny“ jako pozůstatek pohanského obřadu postřižin

Doba konání obřadu označovaného D. A. Rasovským jako „světské kryžmovny“ je podle zápisu velice neurčitá (mezi 1.-12. rokem). Nejčastěji byly údajně uspořádávány kolem 4.-5. roku, jejich slavení kolem 10.-12. roku dítěte prý však nebylo výjimkou. Podle zvyku posazovat dítě na stůl či na chleba, jenž byl s tímto obřadem spjat a jenž se u větších dětí vynechával, D. A. Rasovskij vyvozuje, že toto pozdější slavení není správné. Důvodem opožděného konání obřadu je podle zápisu jeho finanční náročnost, která vede kmotry ke spojování „světských kryžmovyn“ více svých křtěnců dohromady. Mimo hostiny a posazování

¹⁶⁶ KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 50.

¹⁶⁷ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprobha sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv, 1930. s. 121.

¹⁶⁸ KOSVEN, M. O. Avunkulat. *Sovetskaja etnografija*. 1948, No 1.

¹⁶⁹ GAVRILJUK, N. K. *Kartografirovanije javlenij duchovnoj kul'tury : (Po materialam rodil'noj obrjadnosti ukrajincev)*. Kyjev, 1981. s. 131; KOSVEN, M. O. Avunkulat. *Sovetskaja etnografija*. 1948, No 1.

¹⁷⁰ KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja....* Luc'k, 2007. s. 28.

¹⁷¹ NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, 2004. s. 89- 91.

dítěte na stůl či chléb bylo součástí tohoto obřadu též darování šatstva kmotřenci od kmotrů. Pokud byly obřady spojeny, šatstvo bylo údajně dítěti dáno až před svatbou. Někdy byl podle zápisu D. A. Rasovského součástí obřadu také zvyk rozplétání pupečníkové šňůry (pouze však ve vesnici Novoje Barovo viz kapitola 9.6).

Žádný z uvedených zvyků nám však nemůže posloužit jako důkaz, že se jednalo o obřad postřižin. Vzhledem k nepřítomnosti ústředního bodu tohoto pohanského obřadu, tedy stříhání vlasů, není podle mého názoru ke spojování postřižin s obřadem „*kryžmovyn*“ žádný důvod. I v případě, že by k takovému jevu došlo, těžko by takový obřad přežil, neboť bez klíčového magického úkonu by ztratilo jeho vykonávání smysl. Případným pojítkem nemůže vzhledem ke své neurčitosti posloužit ani uváděný věk dětí, jež daným obřadem procházely. Velké rozdíly panují totiž nejen v zápisu D. A. Rasovského v souvislosti s obřadem „*světských kryžmovyn*“, ale také v údajích vypovídajících o době konání postřižin.¹⁷² Domnívám se tedy, že hypotéza předkládaná D. A. Rasovským není příliš pravděpodobná. Mohlo by se sice jednat také o neznámý obřad blízký postřižinám. S ohledem na zápis A. Vorona, je však podle mého názoru nejpravděpodobnější, že se jedná o pouhé posunutí obřadu či spíše o jeho pospojování u několika sourozenců, vedené snahou vyhnout se velkým finančním výdajům. A. Voron při popisu huculských obřadů totiž líčí totožnou situaci čistě jako „vychytávku“ hospodáře, který si tímto způsobem snažil ušetřit výdaje na její pořádání pro každé dítě zvlášť.¹⁷³ Jak zápis D. A. Rasovského uvádí, nedocházelo pouze k spojování několika obřadů *kryžmovyn*, ale i k jejich připojení k oslavám narozenin či jiným slavnostním příležitostem. V případech, které D. A. Rasovskij popisuje jako správné, původní, tedy vůbec nemusel druhý obřad představovat nějaký iniciační obřad, ale mohlo se jednat o oslavu čehokoliv jiného.

¹⁷² U Huculů se takový obřad nazýval *obtynnannja* (*rubannja*, *obrubuvannja*) a konal se dvakrát - měsíc po narození (na znamení začlenění dítěte do rodu) a v roce, v němž dítě dosáhlo plnoletosti, což symbolizoval přechod dospívajícího do nové sociální role... In: *Ukrajins'ka mynushyna*. Kyjiv, 1993. s. 169; Stříhání bylo přitom motivováno různě. Podle některých materiálů tehdy např. porodní bába odstřihává dítěti 3 pramínky vlasů, aby zábraniла jemu pozdějšímu plešatění. In: *Trudy etnografičesko- statističeskoj ekspedicii v zapadno-russkij kraj*. S. Peterburg, 1877. s. 4; Do roku dítě nestřihají. A když ho po roce ostřihají, tak copy hází do tekoucí vody, aby byl zdrav na hlavu. Jakmile ho ostřihají do roku- bude na hlavu nemocný. In: ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: Sproba sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv, 1930. s. 68-69; KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodny. Kosa ž moja...* Luc'k, 2007. s. 58; *Postřižení v sedmém roce, říká M. Hruševs'kyj, objasňují tím, že v té době dítě získává nové zuby, jakoby se znovuzrozuje...* In: ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: Sproba sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv, 1930. s. 68; „*Postřižiny*“ vykonávali Ukrajinci a Rusové v sedmém roce života, když dítěti vypadly mléčné zuby, tedy tento obřad označoval různé etapy života dítěte, jeho přechod v jinou věkovou skupinu... In: MASLOVA, G. S. *Narodnaja odežda v vostočnoslavjanskich tradicionnych obyčajach i obrjadach XIX- načala XX v.* Moskva, 1984. s. 106; STEL'MAŠČUK, H. H. *Tradycijni holovni ubory ukrajinciv*. Kyjiv, 1993. s. 147; GAVRILJUK, N. K. *Kartografirovanije javlenij duchovnoj kul'tury : (Po materialam rodil'noj obrjadnosti ukrajincev)*. Kyjev, 1981. s. 182-189.

¹⁷³ VORON, A. Hucul's'ki zvyčaji. In: *Podkarpatska Rus*. 1931, 7, s. 27.

10 Rozbor svatebního obřadu zaznamenaného D. A. Rasovským

10.1 Stručný popis lidového svatebního obřadu zaznamenaného D. A. Rasovským

V zápise D. A. Rasovského se setkáváme s dosti archaickou podobou ukrajinského lidového svatebního obřadu. V době terénního výzkumu zabírala sama svatba jeden den, jeho předvečer a někde ještě ráno dne následujícího. Jak však D. A. Rasovskij uvádí, toto zkrácení proběhlo až v době nedávno před výzkumem, před tím podle dotázaných trvala týden. Námi sledovaný zápis zaznamenává též zvyky předsvatební a alespoň zmiňuje i zvyky posvatební, posledně jmenované však již v době výzkumu bývaly povětšinou ze svatby vypouštěny.

D. A. Rasovskij zaznamenal tři předsvatební obřadní návštěvy. Na první šli do domu nevěsty *svatočy* (*námluvčí*). Jednalo se předně o výzvědy, zda si může ženich se svým otcem přijít dívku zde žijící namlouvat. Někdy však docházelo již zde k tradičnímu alegorickému rozhovoru, který byl jinak součástí až návštěvy další. *Svatoči* bývali podle zápisu D. A. Rasovského muži, ačkoliv ve vesnici Nyžnja Apša se setkal v této funkci i se ženami. Zvykem bývalo chodit večer, ve vesnici Nyžnja Apša dokonce v noci (kolem druhé hodiny ranní) a s muzikou. Jednalo se pravděpodobně o svatební zvyk, který nesl na Ukrajině názvy *dopyty*, *rozvidky*, *zapyty*, *vyvidky*, *vyznavky* aj.¹⁷⁴

Druhá návštěva popsaná D. A. Rasovským podle všeho představovala spojení obřadu *námluv* a *zásnub*. D. A. Rasovskij uvádí, že ve všech vesnicích, jež navštívil, nesl tento obřad název „*svatannja*“, pouze ve vesnici Remeta „*minjanki*“. Můžeme předpokládat, že byl druhý název odvozen od vzájemné výměny prstenů¹⁷⁵ či jiných darů mezi ženichem a

¹⁷⁴ BORYSENKO, V. K. *Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinі : (Istoryko-etnografične doslidžennja)*. Kyjiv, 1988. s. 21.

¹⁷⁵ LOZYNS'KYJ, J. I. *Ukrajins'ke vesillja*, Kyjiv, 1992. s. 49.

nevěstou, což představovalo stvrzující akt dohody mladého páru a jeho rodin.¹⁷⁶ Náplní této návštěvy byl zmíněný alegorický rozhovor, jehož úkolem bylo slušnou a co nejméně ponižující formou vyzvědět, provdají-li rodiče svojí dceru za chlapce, jehož *svatoči* zastupovali. Jak uvádí N. I. Zdoroveha: *Alegorické rozhovory napomáhaly starostům námluvy, pokud byly pro rodinu dívky nechtěnými, včas pozastavit.*¹⁷⁷ Ve snaze o utajení skutečného cíle návštěvy však jistě můžeme nalézat též dramatické prvky znázorňující únos nevěsty (viz kapitola 10.7), s nimiž se v popisu lidového svatebního obřadu budeme potkávat velice často. D. A. Rasovskij zaznamenal čtyři příklady takových rozhovorů, které můžeme označit za jedny z nejrozšířenějších. Starosvati vystupovali jako lovci hledající kunu, jež jim přeběhla přes cestu; jako kupci, jež se doslechli, že je v domě možné koupit jalovici; jako unavení pocestní žádající o vodu. Poslední z příkladů pak uvádím pro ilustraci celý: „Šel jsem svou cestou, uviděl u vás v sadu krásný kvítek, chtěl bych jej utrhnout, ne pro sebe, ale pro kamaráda, ale nevím rozkvetl-li pro něj?“ „Proč ne? Když kvete, je třeba ho utrhnout.“ Poté se zeptali dívky, chce-li chlapce, na což následovala domluva věna a obřadné svázání rukou budoucímu ženichovi a nevěstě.

Zatímco předchozí dvě návštěvy se odehrávaly v domě nevěsty, na třetí vyrazili rodiče nevěsty k ženichovi. Jejich cílem bylo obhlédnout ženichovo hospodářství. D. A. Rasovskij nezaznamenal žádné speciální označení návštěvy, ale pravděpodobně se jednalo o předsvatební zvyk, jež nesl na Ukrajině názvy jako *ohljadyny*, *rozhljadyny*, *vyhljadyny*, *obzoryny*, *pečehljadyny*, *p'jec važyty* aj.¹⁷⁸

Ze svatebních hodností jsou v zápise D. A. Rasovského zastoupeny na straně ženicha: *starosta*, jež představoval hlavního organizátora svatby; *kum* (kmotr budoucích dětí oddávaného páru); *družba*, který byl jakýmsi nejbližším souputovníkem ženicha – jeho úkolem bylo nosit tzv. *kurahu* (svatební praporec); *poddružba*, jež měl být druhým nejbližším po družbovi a *šyroky svat*, jehož úkolem bylo starat se o pohoštění. V nevěstině družinu zastávaly hlavní roli především *družky*, z nichž jedna byla označována jako *krylja* a jejím úkolem bylo být nevěstě stále nablízku a nést čepec a závoj k obřadu začepení a *prystupka*, která nesla nevěstino věno do domu ženicha. Někdy měla nevěsta svého *šyrokého svata* a výjimečně i *starostu*.

¹⁷⁶ S takovým zvykem se setkáváme např. v zápise I. Paňkevyče, kde výměna prstenů představovala součást obřadu, jímž byla zahajována sama svatba a jež nesl podobný název *miny*. Viz PAŇKEVYČ, I. *Hovir sil riky Ruskoji buv v Marmaroša v Rumuniji*. Užhorod, 1932-1942. s. 5.

¹⁷⁷ Zdoroveha, N. I., *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*, Kyjiv, 1974, s. 67

¹⁷⁸ BORYSENKO, V. K. *Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinі : (Istoryko-etnohrafіčne doslidžennja)*. Kyjiv : Naukova dumka, 1988. s. 29.

Základní struktura lidového svatebního obřadu byla v sledované oblasti následovná. V předvečer svatebního dne se po obřadném zvaní hostů na svatbu konaly tzv. *husky*, hostina (povětšinou v domě nevěsty) mající charakter rituálního loučení se svobodou. Započínala se dramatickým znázorněním loupežného přepadení ženichovy družiny a schováváním nevěsty. Následovala hostina, při níž byl přísně dodržován zasedací pořádek a pořádek v přípítcích. Po jídle tancovali a někde již teď přistupovali k obřadnému vití svatebních vínků a tzv. *kurahy*, což je obdoba českého svatebního praporce. Ve většině vesnic však výroba těchto svatebních atributů probíhala údajně až ráno hlavního svatebního dne.

Vínky pletly svobodné dívky, někdy za pomoci mladých vdaných žen. Vití doprovázel zpěv tklivých písní. Materiálem pro výrobu vínků byl barvínek, což bylo pro ukrajinskou svatbu typické. Vily dva vínky a tzv. *kosycju* (kyticí) na *kurahu* (svatební praporec).

Ráno po dokončení tohoto rituálu následovalo oblékání nevěsty, jež se v rituální podobě zachovalo pouze ve vesnici Nyžnja Apša. Odehrávalo se na půdě za doprovodu pláčů, se kterými se D. A. Rasovskij údajně v žádné jiné vesnici nesetkal. Snažily se ho účastnit všechny přítomné ženy. Nevěstě zde bylo vplétáno do vlasů peříčko. To mělo pravděpodobně být dalším z ochranných předmětů odhánějících zlé síly, ale podle zápisu I. Bugery mělo peří v tomto zvyku zajistit, aby měla nevěsta dobré husy.¹⁷⁹

V domě ženicha zatím probíhalo jeho obřadné rozloučení s rodinou a rodným domem. Ženich se obrátil čelem k východu, stoupl si na kožešinu, přistoupil k němu *družba* s *kurahou* a *starosta*, který jménem ženicha děkoval jeho otci a žádal jej o odpuštění případných provinění, kterých se na něm dopustil, o požehnání a rozloučil se s ním. Otec ženichovi dal své požehnání. Poté se opakoval stejný rituál s matkou ženicha a ve zkrácené formě i s ostatními přítomnými – s rodinou a sousedy i se samotným domem.

Potom se šlo do kostela k církevním oddávkám (*vinčannja*). Někde se ženich a nevěsta potkali až před kostelem, do kterého je doprovázeli pouze *kum*, *starosta*, *družka* a někdy ještě *družba*. Pokud ženich vyzvedával nevěstu v jejím domě, nedoprovázely toto dějství žádné ze zvyků jako při níže popsaném *razboji* (*loupeži*). Na cestu do kostela si nevěsta nesla na šátku přivázaný *kolač* (svatební chléb věčitého tvaru), v němž jsou zapečeny buď mince, nebo zrna (viz kapitola 9.1).

Při odchodu z kostela soutěžili nevěsta se ženichem, kdo dříve vyběhne ven. Vítěz měl podle lidové pověry déle žít nebo být pánem v domě. Před kostelem se nevěsta dívala skrze vínek na slunce či na les a zaříkávala, aby se jí rodili chlapci (viz kapitola 9.1). Poté se

¹⁷⁹ BUGERA, I. *Ukrajins'ke vesillja na Lemkivšyni*. L'viv, 1936. s. 17.

nevěsta i ženich vraceli zpět do svých domovů. Ženich svolal svoji družinu, se kterou se následně odebral k nevěstě. Při cestě se střílelo. Před vraty nevěstina domu se odehrával tzv. *razboj* (*loupež*), dramaticky ztvárněné dobývání domu. Jeho součástí byl opět alegorický rozhovor mezi ženichovým *starostou* a tzv. *cepnerem*, který představoval strážce nevěstina domu, a odstranění tzv. *čovy* (*tyče s otýpkou slámy na konci*), jíž byla vrata zajištěna. Po vtrhnutí do dvora následoval smírčí přípitek *starosty* a *cepnera* a dále hledání schované nevěsty či její výkup od postavy tzv. *němého*, s kterým seděla u stolu. V tomto okamžiku docházelo také ke smlouvání o tzv. *kosicy* (květiny na čepice mládenců), jež probíhal mezi nevěstinými družičkami a ženichovými mládenci.

Poté začala hostina, která byla v některých vesnicích provázena zvykem, kdy nevěsta házela chleba přítomným dětem, podle pohlaví dítěte, jež jej chytlo, určovala pohlaví svého prvního dítěte (viz 9.1). Matce byly někdy v této části svatby obřadně předávány kozačky od ženicha. Následovalo rituální rozloučení nevěsty v té samé podobě, jako tomu bylo u ženicha, jen na kožešině stáli tentokrát oba oddávající. Odchodu z domu předcházelo rituální křižování dveří a překračování ohně či uhlíku na prahu. V některých vesnicích ještě před tím proběhlo trojí obřadní obejítí stolu oddávajícího páru vedeného *starostou*.

Do domu ženicha byla nevěsta vedena ženichem za šátek. Doprovázela ji pouze *krylja*. V některých vesnicích bylo nutné jít do domu ženicha jinou cestou než z něj. Pochod opět připomínal loupežnou výpravu doprovázenou střelbou a jako *střil'ba* (*střelba*) byl také označován. Otevření vrat ženichova domu probíhalo podobně jako při *razboji* (*loupeži*) před domem nevěsty.

Po příchodu následovalo tzv. *procházení pod kolačem*. *Starosta*, *ženich*, *nevěsta*, *družba*, *kum* a někdy i *družky* procházeli pod tímto svatebním chlebem a nechávali se jím udeřit, poté procházeli mládenci z ženichovy družiny a snažili se chléb hlavou ve výskoku rozlomit či ho vyrazit z rukou vysokým chlapcům, jež jej drželi. Matka ženicha přitom ohazovala procházející zrnem a mládenci zvyk doprovázeli zpěvem erotických písní. V některých vesnicích tomuto zvyku předcházelo ještě stoupnutí ženicha a nevěsty na kusy kožešiny připravené za vraty. Před vchodem do domu byla nevěsta ještě vedena do chléva, kde *starosta* žehnal dobytku. Někdy při tomto zvyku byla nevěsta posazována na seník či do jeslí apod.

Na prahu domu se odehrávalo obřadné vítání nevěsty její tchýní, která byla někdy oblečena do tzv. *hunji*,¹⁸⁰ *mužské čepice*¹⁸¹ a *rukavic*. V rukou držela chléb a víno či kořalku

¹⁸⁰ *Hunja* představuje podle zápisu krátký kožešinový kabát (i na jedné z přiložených fotografií je kabát z kožešiny zachycen), v jiných materiálech se však toto označení používá pro soukený kabát viz

nebo pouze jedno z jmenovaných. Obřad započínal rozhovorem tchýně (někdy ženicha) a nevěsty na téma, kde bude posledně jmenovaná sít konopí. Následovalo uctění nevěsty vínem či udeření chlebem. Po pokřižování dveřního rámu a prahu vešla nevěsta do místnosti a za ní ostatní příchozí. Nevěsta se snažila ihned po překročení prahu hodit chléb, který přinesla, na otevřenou půdu. Někdy upouštěla na zem také pod oblečením schované vejce (aby měla stejně lehký porod, jak lehce se vejce rozbilo, viz kapitola 9.1). Následně musela nevěsta políbit všechny ženichovy příbuzné ženského pohlaví. Pokud se nevěsta chtěla zbavit své tchýně, musela se při příchodu do světnice nepozorovaně podívat na pec a v duchu pronést kletbu. Jestliže si nevěsta brala vdovce, musela do domu vstoupit oknem (ve vesnici Bedevlja musela ještě před tím do domu hodit kočku).

Poté se odehrálo rituální trojí obejití stolu oddávaného páru vedeného *starostou*, což bylo v některých vesnicích doprovázeno házením hřebíků na pec (viz kapitola 9.1). Následně *družba* pokřižoval rámy oken a začala hostina. Opět byl přísně dodržován zasedací pořádek. Součástí hostiny byl též zvyk, při němž ženich přelézal stůl tak, že nastoupil na talíř na něm položený. Talíř byl obrácen dnem vzhůru a pod ním se skrýval chléb či peníze.

Po hostině přistoupili k obřadu čepení nevěsty. V sledované oblasti bylo vykonáváno různými osobami a za pomoci různých nástrojů (sekerkou, nožem, přes košili atd.), z jejichž užívání je výrazně patrná snaha vyhnout se přímému kontaktu s nevěstíným vínkem (viz kapitola 10.2.5). Po jeho sejmutí položili nevěstě na hlavu čepce rovnou nebo nejprve tzv. *peremitku* (*velký bílý šátek, závoj*) a čepce až potom. V některých vesnicích se nevěsta začepení bránila a shazovala čepce či *peremitku*. Ve vesnici Šandrovo ženich nevěstě za vínku platil a ve vesnici Remeta naopak nevěsta uctila ženicha kořalkou. Ve vesnici Novoje Barovo si v tuto chvíli sundávali ženich a nevěsta vínky vzájemně. Ve vesnici Ternovo bylo pak, jak zápis D. A. Rasovského zaznamenává, zvykem, že *když ženich nasazoval nevěstě čepce, nevěsta oblékala muži vlastnoručně vyšívanou košili a při tom se mladý pár navzájem poléval vodou*.

Po čepení šel ženich se svojí družinou do domu nevěsty, kde už byla připravena matka s věnem a ostatní nevěstini blízcí. Všichni se odebrali do domu ženicha. Po jejich příjezdu byli nevěstíným jménem obřadně rozdávány dárky ženichovi, tchýni a tchánovi, *kumovi* a *kumě* (*kmotrovi a kmotře budoucích dětí oddávaného páru*), někdy byl podarován i *starosta*.

ŽAJVORONOK, V. *Znaki ukrajins'koji etnokul'tury : slovnyk-dovidnyk*. Kyjiv : Dovira, 2006. s. 162.; Původně však pravděpodobně měla ve zvyku vystupovat skutečná kožešina či oděv z ní (viz kapitola 10.2.).

¹⁸¹ V strojopise D. A. Rasovského je stále uváděno ve zvycích spojených s mužskou pokrývkou hlavy slovo *šapka*, tedy čepice, avšak na přiložených fotografiích mají muži na hlavě klobouky. Můžeme však předpokládat, že původně se opět jednalo o kožešinovou čepici (viz kapitola 10.2.).

Poté následovala hostina u *kuma a kumy*,¹⁸² obřadné rozplétání *kurahy*, tzv. *večerja* (*večeře*, obřadní hostina v úzkém rodinném kruhu ženicha a nevěsty), která byla někdy označována jako *Tajnaja večerja*, tzn. *Poslední večeře*. *Novomanželé sedí u stolu na různých místech. Během večeře odtrhávají kousky kolače a všem ho rozdělují. Všichni spěchají sníst svůj kousek co nejdříve. Někdo kvůli nevěstě, někdo kvůli ženichovi. Věří totiž, že ten z manželů, který si při rozdělení utrhl větší část a komu se podařilo při rozdávání předat větší počet kousků, bude mít víc štěstí.*¹⁸³

Hlavní svatební den uzavíral obřad tzv. *komory*, při němž byli nevěsta a ženich starostou ukládáni na lůžko. Ten na ně pokládal jařmo. Součástí obřadu bylo též vzájemné zouvání bot, do nichž si mladý pár vzájemně schovával dary. Tento zvyk však již v době terénního výzkumu D. A. Rasovského nebyl podle slov *starosty* z vesnice Čomalevo asi 25 let dodržován. Někteří dotázaní však tvrdili, že ve vesnicích *Kerecki*, *Berževska Dolyna* a *Iršava* se ještě dochoval.

Co se týče posvatebních obřadů, D. A. Rasovskij se zmiňuje pouze o dvou, z nichž s jedním se setkal pouze ve vesnici Novoje Barovo. Tímto obřadem byly tzv. *popravy* či *ošunky*, na nichž byla přítomna celá rodina (očividně pouze muži), *starosta*, *kum*, *družba*. Obřad ale není dále vůbec popsán. Druhý obřad byl označován jako *propuj* či *hostyna*.¹⁸⁴ Konal se třetí den po svatbě, ve vesnici Ternovo v domě novomanželů a ve vesnicích Novoje Barovo a Remeta u rodičů nevěsty. Rodiče k nim přicházeli s věnem. Teprve nyní mohla nevěsta poprvé po svatbě rodiče vidět. Podle všeho se jedná jen o jiné časové umístění výše uvedeného *propuja*, což uvádí i D. A. Rasovskij.

10.2 Vybrané kapitoly z popisu svatebního obřadu D. A. Rasovského

10.2.1 Sbírání vajec při zvaní na svatbu

Ve vesnici Remeta bylo podle zápisu zvykem, že *starosta* při obchůzce po domech sbíral vejce. Na co byla tato vejce využívána, zápis neuvádí. Jediným zvykem ze zápisu D. A. Rasovského, ve kterém figuruje vejce, je jeho upouštění nevěstou po překročení prahu

¹⁸² Jak je uvedeno v strojopise D. A. Rasovského, v minulosti byl hostině u *kuma a kumy* věnován celý jeden den svatby, *kum* a *kuma* přítom nebyli až do tohoto okamžiku na svatbě přítomni. V době zápisu však v rámci zkracování svatebního obřadu jsou oba přítomni od začátku a jako pozůstatek dřívějšího zvyku se na okamžik, zatímco svatebčané tančí, odebírá ženich, nevěsta, *starosta*, *družba*, příbuzní a muzikanti k nim do domu na pohoštění.

¹⁸³ pozn. D. A. Rasovského : vesnice Kryve a Vul'sany

¹⁸⁴ Poznámka D. A. Rasovského: vesnice Hruševo, Ternovo

ženichova domu, o jiném užití vajec však již nehovoří. Pravděpodobně měla tato sbírka představovat jednu z forem materiální výpomoci. Přinášení jídla na svatbu bylo v minulosti samozřejmostí a vybírání potravin bylo součástí zvaní na svatbu velice často. Vaječná jídla navíc představovala díky své symbolice plodnosti jedny z nejdůležitějších obřadních pokrmů. Byl zapsán i zvyk, podle něžž musel ženich a nevěsta jíst samotná vejce i se skořápkou.¹⁸⁵ Mezi nejrozšířenější obřadní svatební pokrmy patřila vaječná omeleta¹⁸⁶ (chystaná někdy pro ženicha a nevěstu,¹⁸⁷ jindy i pro ostatní svatebčany např. tzv. *korovajnyci* (ženy, které chystaly obřadní svatební chléb a jiné pečivo) za upečení tzv. *korovaje* (svatebního chleba),¹⁸⁸ ale setkáváme se i s jinými vaječnými pokrmy. Někde bylo zvykem zapékat vejce *do korovaje*¹⁸⁹ či jiného svatebního pečiva,¹⁹⁰ mimo jiné též do tzv. *husek*,¹⁹¹ které možná daly v námi sledované oblasti název obřadnému loučení se svobodou (viz kapitola 10.2.2). Vybraná vejce však mohla být využita samozřejmě na jakýkoliv pokrm.

10.2.2 Původ názvu *husky*

Jako *husky* bylo v oblasti navštívené D. A. Rasovským označováno obřadné loučení se svobodou. Mělo formu hostiny, jíž se účastnila pouze mládež, a konalo se v předvečer hlavního svatebního dne. Toto pojmenování svatebního předvečera není na území Ukrajiny výjimkou,¹⁹² ačkoliv jistě nepatří mezi nejčastější. Jeho původ se D. A. Rasovskému nepodařil zjistit a nenalezla jsem jej ani v mnou sledovaných materiálech. Možnou variantou by však mohlo být, že byl název odvozen od zmiňovaného svatebního pečiva *husky*, jež bylo na svatbu v různých oblastech Ukrajiny připravováno velice často. Pojmenovávání tohoto večera podle dějství či atributů, s nimiž byl spojen, by nebylo nijak vzácné. Takových názvů existuje naopak celá řada, jako např. *čobotonosyny* (nošení bot).¹⁹³ Navíc se zde setkáváme i s jinými označeními odvozenými od názvu pečiva. Např. ve vesnici Ivanyčy nazývali tento

¹⁸⁵ SACHANEV, V. V. Svad'ba v Podkarpatskoj Rusi. In: *Extrait des comptes rendues du IV-e Congress des geographes et des ethnographes slaves*. Sofia : s. n., 1936. s. 291.

¹⁸⁶ BUGERA, I. *Ukrajins'ke vesillja na Lemkivšyni*. L'viv : Na storozhi, 1936. s. 8.

¹⁸⁷ KALYNJAK, I. *Narodne vesillja: (Selo Rivne Svydnyc'koho okruhu)*. Prjašiv : Ck KSUT, 1979. s. 39.

¹⁸⁸ ZDOROVEHA, N. I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 82.

¹⁸⁹ VERCHOVYNEC', V. M. Vesillja v seli Špyčynci Skvyrs'koho povitu Kyjivs'koji huberniji. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Kniha 1. Kyjiv : Naukova dumka, 1970. s. 252.

¹⁹⁰ ZDOROVEHA, N. I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 83.

¹⁹¹ Gołębiowski, Ł. *Lud polski*. Warszawa, 1930. s. 213.

¹⁹² např. BORYSENKO, V.K. *Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinі: (Istoryko-etnografične doslidžennja)*. Kyjiv, 1988. s. 104.

¹⁹³ BORYSENKO, V. K. *Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinі: (Istoryko-etnografične doslidžennja)*. Kyjiv, 1988. s. 113.

večer *pyrohy*. *Pyrohy* tu pekli spolu s *korovajem* a byly určeny speciálně pro předvečer hlavního svatebního dne.¹⁹⁴

V zápise D. A. Rasovského však takový druh pečiva vůbec není zmíněn, setkáme se v něm pouze s obřadními chleby, jakými byl *korovaj*, *kolač* a *knyšy*. Navíc zápis neuvádí, že by vůbec jakýkoliv druh pečiva hrál v tento večer nějakou významnou roli. Naopak v zápise D. A. Rasovského je zcela vynechána i obřadní příprava *korovaje*, která bývala na Ukrajině jinak i v pozdějším období poměrně často součástí předsvatebních příprav.¹⁹⁵ Přesto je možné, že v minulosti *husky* určitou roli při této hostině hrály. Vzhledem k tomu, že podle zápisu D. A. Rasovského mohla být na tomto večeru, jak již bylo řečeno, přítomna pouze svobodná mládež, není příliš pravděpodobné, že by zde k zmiňované přípravě *korovaje* docházelo. Tato příprava byla totiž povětšinou výhradou vdaných žen, avšak podle některých materiálů byly u obřadného pečení *korovaje* přítomny i svobodné dívky, jejichž úkolem bylo chystání jiného svatebního pečiva včetně *husek*.¹⁹⁶ *Husky* mohly být také např. určitou formou daru či odměny za vykonanou službu. Ve vesnici Kremeš na Volyni podle zápisu z roku 1930 představovaly *husky* dárek ženám, jež *korovaj* připravovaly (*korovajnycam*).¹⁹⁷ V práci J. I. Lozyns'kého, která představuje jeden z nejstarších popisů svatebního obřadu na západní Ukrajině, se s obdarováváním *huskami* setkáváme hned několikrát.¹⁹⁸ *Huskám* navíc podle zápisu D. A. Rasovského předcházelo obcházení vesnice a zvaní na svatbu a jak uvádí J. Komorovský, svatební pečivo plnilo funkci pozvánky velice často.¹⁹⁹

10.2.3 *Kuraha* jako symbol mládenectví

Kuraha (jindy označovaná jako *korohva*, *praporec*, *choruhva*, *zastava* aj.) bývá jakožto svatební symbol vykládána různě, např. jako znak rodu. Její vyvěšení před domem ženicha je v takovém případě nazíráno jako jistá forma svatebního ohlášení.²⁰⁰ Avšak asi nejčastěji je interpretována jako nápodoba válečné korouhve, ze které měla podle některých

¹⁹⁴ BORYSENKO, V. K. *Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinі: (Istoryko-etnohrafіčne doslidžennja)*. Kyjiv, 1988. s. 113.

¹⁹⁵ Ani její vynechání však nebylo výjimkou. Ve vesnici Lavočne nazývali údajně *korovajem* chléb koupený v obchodě. viz KUZELJA, Z. *Bojkivs'ke vesjile v Lavočnim : Stryjs'koho povita*. L'viv : s.n., 19?? s. 9.

¹⁹⁶ ZDOROVEHA, N. I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 78.

¹⁹⁷ DYMYČ, N. Ja. *Vesillja v seli Kremeš Horochivs'koho povitu*. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Knyha 2. Kyjiv, 1970. s. 19.

¹⁹⁸ LOZYNS'KYJ, J. I. *Ukrajins'ke vesillja*. Kyjiv, 1992. s. 112, 122, 140.

¹⁹⁹ *pro pozvanou rodinu znamenalo povinnosť poslat do svatebního domu nějakou výpomoc...* In: KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava, 1976. s. 111-112.

²⁰⁰ KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava : Univerzita Komenského, 1976. s. 123.

badatelů vzniknout v dobách dávných únosů nevěst. Této teorii výrazně napomáhá samo pojmenování tohoto atributu nápadně připomínající slovo korouhev, ale i skutečnost, že v některých zápisech je popisováno její nošení v čele pochodů do nevěstina domu a z něj,²⁰¹ její schovávání před příchodem tzv. *propuja* (nevěstinych příbuzných nesoucích věno)²⁰² apod. Podle zápisu D. A. Rasovského by takový projev mohl představovat naklonění *kurahy* nad nevěstu na začátku obřadu čepení, které by se mohlo interpretovat jako symbol jejího pokoření.²⁰³ Avšak vzhledem k tomu, že se se stejným gestem setkáváme při loučení ženicha před jeho odchodem z domu, není tento výklad příliš pravděpodobný. Vzhledem k rozezvučení rolniček a zvonečků, které na ní byly připevněny, se jednalo spíše o snahu ochránit ženicha a nevěstu před zlými silami za pomoci hluku (viz kapitola 10.8) a samotné *kurahy* jakožto ochranného magického předmětu.

Podle námi sledovaného zápisu byla *kuraha* považována za symbol mládenectví a popsaným zvykům, v nichž figuruje, taková interpretace do jisté míry i odpovídá.²⁰⁴ V sledované oblasti nejspíše *kuraha* převzala roli, již původně zastával ženichův víněk. Ačkoliv totiž zápis D. A. Rasovského při popisu obřadného vutí vínků uvádí, že vyráběny byly vínky dva, v dalším popisu se s druhým vínkem setkáme pouze jednou, a to při popisu obřadu čepení ve vesnici Novoje Barovo, jehož součástí bylo vzájemné sundání vínků mezi ženichem a nevěstou. Ženichův víněk stejně jako víněk nevěstiny či její závoj měly nejspíše původně za úkol své nositele ochránit před nebezpečnými zlými silami. Je možné, že když strach z posledně jmenovaných zeslábl, přeměnil se víněk podle všeho na symbol mládenectví a tato symbolika následně přešla na *kurahu*, jež byla původně nejspíše skutečně nápodobou válečné korouhve při dramatickém ztvárnění únosu nevěsty. Můžeme předpokládat, že symbolika vínku na *kurahu* přešla již v době, kdy fungovaly v této roli v obřadu společně, avšak může se jednat též o pozdější snahu vytvořit ženichovu paralelu nevěstiny vínku. Záměně mohlo též napomoci to, že byly oba atributy vyráběny při stejném obřadu. Konečně je také možné, že se jednalo o nápodobu korouhve užívané při křesťanských procesích. Jak však

²⁰¹ PRAVDJUK, O. A. *Narodne vesillja na Ukrajinі*. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Knyha 1. Kyjiv, 1970. s. 20.

²⁰² KUZELJA, Z. *Bojkivs'ke vesjile v Lavočnim : Stryjs'koho povita*. L'viv : s.n., 19?? s. 30

²⁰³ Jako symboly pokoření by mohly být v jiných popisech ukrajinské lidové svatby nahlíženy takové zvyky spojené s *kurahou* jako: sundávání vínku nevěsty jejím prostřednictvím (viz KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodny. Kosa ž moja...* Luc'k, 2007. s. 170) či balení nevěsty do šátků, které z ní byly odpárány (viz PAŇKEVYČ, I. *Hovir sil riky Ruskoji buv. Marmarošav Rumuniji*. Užhorod, 1932?. s. 5)

²⁰⁴ Této interpretaci se velice přibližují teorie některých badatelů, podle nichž je *kuraha*, jež je velice často vyráběna z šátků červené a bílé barvy, nositelem stejné symboliky jako nevěstina košile ze svatební noci, která byla někdy též vyvěšována na tyč a nošena po vsi jako důkaz zachování dívčiny čistoty. (viz Komorovský, J., *Tradičná svadba u Slovanov*, Bratislava, 1976, s. 122-123)

již bylo zmíněno, výklad *kurahy* jako symbol mládenectví se minimálně v sledované oblasti nezdá být špatným.

Již sama pečlivost, s jakou byla *kuraha* vyráběna a jaká pozornost byla věnována jejímu rozplétání, svědčí o tom, že měla důležitější úkol, než jen být válečným symbolem. *Kuraha* byla obřadně vyráběna spolu s vínky a její rozplétání tento obřad velice připomíná. *Kurahu* berou z *gerendy* (obvykle té, která je nad postelí mladého páru), kde po celou dobu byla.²⁰⁵ Ženich a nevěsta rozplétají sami²⁰⁶ či jim pomáhá starosta a družba.²⁰⁷ V některých vesnicích rozplétají i rodiče ženicha, kmotr a všichni, kdo mohou.²⁰⁸ V posledně jmenované variantě je dodržována v rozplétání značná přesnost. Tři nitky rozplétá starosta, tři nevěsta, tři ženich a tři svatební kum.²⁰⁹ Stejně jako se nesměly při šití *kurahy* dělat uzly, aby se mladému páru nezamotal život, nesmí se nyní při rozplétání trhat nit, kterou jsou všechny šátky, mašle a zeleň na *kuraze* sešity, jinak by se zpretrhal i život oddávaného páru. Šátky *kurahy* starosta utírá novomanželům tváře.²¹⁰ V některých vesnicích následně starosta drží *kurahu* nad hlavami novomanželů a šátky je ovívá.²¹¹ *Kosycu* z *kurahy* si někdy nechává družba pro sebe a strká si ji „za čerez“, tj. široký kožený opasek.²¹² Po rozpletení *kurahy* spolu ženich a nevěsta tančí a drží přitom tyčku, jež tvořila její základ. Potom tuto žerd' někde lámají a vyhazují,²¹³ jinde jí schovávají na namotávání nití z vřetena.

O blízkosti *kurahy* a nevěstina vínku a jejich roli při ochraně oddávaného páru vypovídají též apotropajní předměty, jež na ní byly přisívány. Pokud by šlo skutečně pouze o demonstraci síly ženichova vojska či rodu, z jakého důvodu by na ní připevňovali stroužky česneku či rolničky a zvonečky. Česnek měl v lidovém obřadu, jak již bylo výše uvedeno (viz kapitola 9.6) především ochrannou funkci a u zvonečků a rolniček tomu bylo nejspíše podobně. Hluk, který vydávaly, měl nejspíše zlé síly zaplašit stejně jako střelba doprovázející pochod ženicha a jeho družiny do domu nevěsty a z něj. Obřadný tanec *družby s kurahou*, který následoval po jejím ušití a při němž bylo vyžadováno, aby se zvonečky či rolničky rozezvučely, měl tedy nejspíše svůj původ právě v těchto představách. Tomu odpovídá i skutečnost, že tento zvyk byl součástí obřadného loučení ženicha s rodinou a předcházel tedy jeho odchodu z domu do nechráněného území (viz kapitola 7). Šátky na *kurahu* přinášely

²⁰⁵ pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Uhlja*

²⁰⁶ pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Uhlja*

²⁰⁷ pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Bedevlja*

²⁰⁸ pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Dulovo, Ternovo*

²⁰⁹ pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Ternovo*

²¹⁰ pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Novoje Barovo, Čomalevo*

²¹¹ pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Čomalevo*

²¹² pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Kryve*

²¹³ pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Ternovo, Vul'sany*

podle zápisu sama děvčata, jež ji vyráběla. Tato kolektivní účast měla nejspíše její ochranné vlastnosti ještě zesílit. S myšlenkami ochranné magie bylo pak pravděpodobně pracováno i ve zvyku ovívání či otírání mladého páru šátky na ni připevněnými.

Přenesení symboliky vínku na *kurahu* mohla napomoci právě stejná doba přípravy i stejný výrobní materiál, tedy barvínek. Důležitým spojovníkem mezi těmito dvěma svatebními atributy je také skutečnost, že každý z nich má svého ochránce – vínek *krylju* a *kuraha* družbu. Důležité je také, že podle zápisu D. A. Rasovského musí být *kuraha* po celou dobu svatebního obřadu u ženicha přítomna, stejně jako její nositel, podobně je tomu u *krylji*, jež jediná nevěstu doprovází do kostela i do domu ženicha, kde nikdo jiný z jejího rodu není přítomen.

Vínek byl po sejmutí připevňován k *gerendě*, stropnímu trámu, a u *kurahy* tomu bylo taktéž. Jak ještě bude uvedeno, půda a trámy s ní spojené představovaly v dané oblasti nejspíše jedno z domnělých sídel domácích božstev a atributy k ní připevňované měly nejspíše znázorňovat oběť, jež jim byla v minulosti přinášena (viz kapitola 10.10). *Kuraha* byla pak podle zápisu připevňována nad ženichovu postel alespoň ve vesnicích, kde její výroba probíhá již na *huskách*, měla tedy nejspíše ženicha přes noc ochránit před vlivem zlých sil (viz kapitola 10.8)

S umístěním *kurahy* nad svatební lože nejspíše souvisel i zákaz dělání uzlů a ukusování nitě při její výrobě, jehož porušení by mohlo podle jedné ze zapsaných interpretací způsobit, že by mladý pár nemohl mít děti. Stejná omezení se týkala i výroby nevěstina vínku a závoje.²¹⁴ Se strachem z uzlů jakožto překážky, která by mohla přinést překážku v životě, se setkáváme v lidových pověrách a magických úkonech velice často. V zápise D. A. Rasovského figuruje jak v pohřebním obřadu při snaze ulehčit umírajícímu odchod na onen svět (viz kapitola 11.1), tak při snahách ulehčit porod či v obřadu rozvazování pupečnickové šňůry novorozeněte (viz kapitola 9.6).

V době, kdy začala být *kuraha* vnímána jako symbol mládenectví, začalo být její rozplétání nejspíše přijímáno jako jeden z aktů stvrzující manželství a bylo zařazeno před obřad *komory*. Tomu by odpovídalo i to, že podle zápisu je tento obřad posledním, na němž jsou přítomni všichni svatebčané. S provázaností tohoto svatebního atributu s životem oddávaného páru by mohla souviset mimo uvedených pověr též nutnost jejího dokonalého zničení.

²¹⁴ Podle jiných zápisů platí stejná omezení i při obřadném oblékání nevěsty. Viz KALYNJAK, I. *Narodne vesillja (Selo Rivne Svydnyc'koho okruhu)*. Prjašiv, 1979. s. 31.

10.2.4 Nastrkování falešných nevěst a postava *němého*

Za nevěstu bývali v rámci ukrajinského lidového svatebního obřadu vydávány staré ženy, mladé dívky i malá děvčátka, také převlečení chlapci či někde vyráběli dokonce speciálního slaměného panáka v dívčích šatech.²¹⁵ Často jsou tyto zvyky považovány za pozůstatky dávných únosů nevěst či jeho dramatického znázornění.²¹⁶ Řada badatelů v nich zase spatřuje prostředky ochranné magie, jejichž cílem bylo nevěstu skrýt před zlými silami.²¹⁷ Posledně jmenovanou funkci mělo nejspíše i stejné oblékání nevěsty a jejích družek²¹⁸ či přišívání *kosyc* na čepice mládenců ženichovy družiny i ženicha samotného. Ochrannou funkci měl pravděpodobně i nevěstin závoj.²¹⁹ Ať již však byla motivace uvedených zvyků jakákoliv, hlavním principem nejspíše bylo, aby nevěstu nebylo možné rozpoznat, o čemž svědčí již samo slovo nevěsta, jež bývá etymologicky odvozováno od slovesa nevědět apod.²²⁰

Nastrkováním falešných nevěst po *razboji* bylo podle zápisu D. A. Rasovského v některých vesnicích nahrazováno zvykem, kdy místo ženicha zasedával tzv. *němý*. *Někdy byl oblečen do naruby obráceného kožichu a v puse měl fajfku.*²²¹ *Před ním ležel na stole prázdný talíř. Starosta ho žádal, aby odešel a uvolnil své místo ženichovi. „Němý“ nechtěl. Starosta mu nabízel něco k pití a k jídlu. „Němý“ odmítal a ukazoval na prázdný talíř. Dali mu na něj „penjaz“, tj. nejmenší minci. On jí se zlostí odhodil a mimicky vyžadoval větší. Každý z ženichovy družiny mu něco dal, ale „němý“ se s tím nechtěl spokojit a stále vyžadoval víc a víc. Někdy se takové smlouvání protáhlo i na hodinu, obzvláště, pokud bylo o ženichovi známo, že je při penězích...*²²² D. A. Rasovskij uvádí mnoho různých obměn tohoto zvyku. Podmínkou k získání peněz někdy bývalo, že se *němý* nesměl rozesmát.²²³ Význam *němého* se D. A. Rasovskému nepodařilo zjistit. Pouze ve vesnici Novoje Barovo mu řekli, že jeho úkolem bylo „pobavit mladý pár“, ve vesnici Kolodnoje vysvětlovali, že tento zvyk nahrazoval schovávání nevěsty v chlévě, ve vesnici Dragovo pak k tomu dodávali, že postava *němého* na svatbě figurovala pouze tehdy, pokud byla nevěsta z jiné vsi.

²¹⁵ PARLAH, M. I. Vesillja v seli Bukovec' Mukačivs'koho rajonu Zakarpats'koji oblasti. In: *Vesillja u dvoch knyhač*. Knyha 2. Kyjiv, 1970. s. 243.

²¹⁶ KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava : Univerzita Komenského, 1976. s. 145.

²¹⁷ KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja...*, Luc'k : Volyns'ka oblasna drukarnja, 2007. s. 149; ZDOROVEHA, N. I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 112.

²¹⁸ KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava : Univerzita Komenského, 1976. s. 139

²¹⁹ KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava : Univerzita Komenského, 1976. s. 139

²²⁰ KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava : Univerzita Komenského, 1976. s. 139

²²¹ pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Novoje Barovo*

²²² Strojopis D. A. Rasovského

²²³ pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Vul'sany*

Zasedávání ženichova místa jiným mužem mohlo mít opět za cíl ochránit nevěstu před zlými silami i mohlo představovat dramatické znázornění únosu. Podle některých badatelů zaměňovala postava něměho bývalého prodejce nevěsty, jejího bratra, který někdy figuroval i v lidových písních s tímto zvykem spjatých, údajně se prý také k této příležitosti v některých oblastech speciálně převlékal.²²⁴

S. K. Laščenko, zabývající se fenoménem dvojnictví v ukrajinské lidové svatbě, vidí v mužských postavách zasedávajících místo u nevěsty spojitost s postavami falešných nevěst a matek převlečených při vítání mladého páru za muže. Vyslovuje domněnku, podle níž by se mohlo jednat o znázornění mrtvých příslušníků rodu, kteří přišli *požehnat mladému páru a zároveň na sebe přebírají „negativní energetiku“ oddáváných*.²²⁵ Nēmota pak podle něj představuje jakousi *rituální hloupost*, jež má být charakteristickým znakem spojovaným s obyvateli *záhrobního světa*.²²⁶ Je však velice pravděpodobné, že se mohlo jednat o pouhý obveselující prvek.

10.2.5 Příchod před dům ženicha a obřad čepení

Obřady spojené s příchodem do ženichova dvora, vstupem do domu a obřadem čepení, představovaly již podle množství zvyků s nimi spojenými ústřední bod námi sledovaného svatebního obřadu. Podrobnějšímu rozboru budou zvyky s ní spojené podrobeny v následujících kapitolách, avšak s přihlédnutím na jejich důležitost v rámci lidové svatby a pro lepší přehlednost uvádím výtah ze zápisu D. A. Rasovského.

Zvyky před ženichovín domem

Příchod ke dvoru ženicha byl podobný jako u *razboje*, opět se setkáváme s dobýváním zavřených vrat. Jakmile se probojovala ženichova družina dovnitř, *dva nejvyšší mládenci berou do rukou „kolač“, tj. kulatý chléb s dírou uprostřed, v rumunské Apše „plačyntu“, tj. kulatou placku... Tento kolač nebo placku zvedají tak, aby se pod ním vytvořila brána. První jí prochází starosta, potom ženich, nevěsta, družba, kum, někdy ještě družky*.²²⁷ Každého z nich mládenci lehce udeřili po hlavě. Poté co prošly tyto osoby, chlapci *kolač* či *plačyntu* zvedli do výšky a ostatní mládenci pod ním začali procházet a snažili se ve výskoku hlavou

²²⁴ LOZYNS'KYJ, J. I. *Ukrajins'ke vesillja*. Kyjiv, 1992. s. 126.

²²⁵ LAŠČENKO, S. K. *Zakljatije smechem: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritualov vostočnych slavjan*. Moskva, 2006. s. 185.

²²⁶ LAŠČENKO, S. K. *Zakljatije smechem: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritualov vostočnych slavjan*. Moskva, 2006. s. 185

²²⁷ Strojopis D. A. Rasovského

kolač rozlomit. Komu se to podařilo, *kolač* dostal.²²⁸ Ve vesnici Šyrokyj Luh mu dali zvlášť napít kořalky. Toto procházení se odehrávalo třikrát.²²⁹ Ve vesnici Vul'sany upřesnili, že se procházelo po směru slunce a zde také někteří *svatební starostové* vypověděli, že se tento zvyk na svatbě objevoval dvakrát – i při příchodu před dům nevěsty.

V době, kdy probíhá toto podcházení, matka ženicha, speciální „kucharka“ nebo prostě nějaká žena ohazuje procesí tzv. michom, tj. namíchaným zrním (pšenice, konopí) nebo nějakým zrním jednoho druhu. V jedné vesnici, právě v Apše, kde se nechodí pod kolačem, ale pod plačyntou, sype matka zrní (pšenici) pouze na ni...

*Mládenci při tom zpívají písně nezanechávající žádné pochybnosti o sexuální podstatě symboliky tohoto zvyku.*²³⁰ Podle D. A. Rasovského mělo rozbíjení *kolače* hlavou symbolizaci koitus a pod lívancem defloraci. Následně uvádí píseň zapsanou ve vesnici Novoje Barovo:

Oj starosta, starosta,

Ne daj p..., zarosty,

Bo jak ona zaroste,

Ne mož bude rasplesty!

Molodyce, moloda,

Ja... tja ne škoda!

Tjutjun baba sadyla,

Za ch... dida vodyla,

Dida babu za p...,

Tjahalys'ja uves' dyn'.

*V některých vesnicích muzikanti v tuto chvíli hrají tzv. „vološskyj tanec“.*²³¹ *Potom vede ženich*²³² *nebo jeho matka*²³³ *nebo starosta a družba s kurahou*²³⁴ *nevěstu do chléva k dobytku a do stáje. V některých místech si vystačí s tím, že se zde starosta pomodlí za prosperitu dobytka a požehná jak mladému páru, tak i dobytku;*²³⁵ *jinde kromě toho nevěstu*

²²⁸ Ve vesnicích Ternovo a Šandrovo.

²²⁹ pozn. D. A. Rasovského : *Ve vesnici Bedevlja mi vyprávěli, že „pod kolač“ se u nich chodí ne třikrát, ale do té doby, než ho hlavou rozbijí. Já sám jsem v Bedevlje na svatbě, jíž jsem navštívil, takový zvyk nezpozoroval a ani jsem o podobném zvyku nikdy víc neslyšel.*

²³⁰ Strojopis D. A. Rasovského

²³¹ pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Čomalevo*

²³² pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Kolodnoje*

²³³ pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Kryve*

²³⁴ pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Uhlja*

²³⁵ pozn. D. A. Rasovského : *Ve vesnici Ternovo k dobytku nevěsta chodí sama.*

ještě posazují „na pud“, ²³⁶ tj. na seník ²³⁷, nebo do jeslí. ²³⁸ V jedné vesnici do jeslí posazují nevěstu i ženicha. ²³⁹ Vysvětlením toho všeho je, aby se dobře vedlo dobytku. ²⁴⁰

Po probíjení se do dvora následoval povětšinou rovnou obřad *procházení pod kolačem*. Jen v jedné vesnici mu předcházela zvyk, kdy si ženich a nevěsta stoupali na dva kusy kožešiny, které byly připraveny v blízkosti vrat (ženich první, nevěsta po něm).

Pokryvaní (čepení) nevěsty

Ve většině vesnic se obřad čepení nevěsty odehrával podle zápisu D. A. Rasovského blíže ke konci svatby, ke konci *večerji* a často až po příchodu *propuja*. Avšak v některých vesnicích tento obřad zařazují k samému začátku svatební hostiny u ženicha a konečně někde je tento obřad zachován ve své rozpůlené podobě – část se koná již na hostině v domě nevěsty a druhá část na začátku hostiny u ženicha. ²⁴¹ Celý obřad spočívá v tom, že nevěstě sundávají její dívčí vínek a přikryjí jí hlavu bílou peremítkou a zeleným vínkem. Poté sundávají vínek a peremítku a na hlavu jí nasazují černý čepec vdané ženy tzv. *čepak*. ²⁴²

V té nejzjednodušenější variantě, jaké byl D. A. Rasovskij svědkem, ženich rovnou po sundání dívčího vínků nasazuje nevěstě černý čepec, na nějž jí znovu na dobu svatebního veselí její dívčí vínek pokládá. Důležitý je způsob, jakým je vínek sundáván. Ženich se ho snaží nedotknout holýma rukama, odstrkuje ho... snaží se ho brát přes rukáv. Tato tendence je velice výrazná nezávisle na tom, kdo vínek sundává. V jiných vesnicích čepení vykonává „staraja“, tj. tchýně. Má v tuto chvíli na sobě rukavice, kterými vínek sundává a dává ho ženichovi a nevěstě políbit. ²⁴³ V jiných vesnicích toto dělá družba, sundává vínek speciální malou sekerkou, ²⁴⁴ vidličkou ²⁴⁵ nebo nevelkým nožem, někdy jen kapesním. ²⁴⁶ Konečně mně vyprávěli o vesnici, kde vínek sundává malý chlapec, někdo z rodiny. ²⁴⁷

²³⁶ pozn. D. A. Rasovského : vesnice Uhlja

²³⁷ pozn. D. A. Rasovského : vesnice Kryve

²³⁸ pozn. D. A. Rasovského zde nedopsána

²³⁹ pozn. D. A. Rasovského : vesnice Šandrovo

²⁴⁰ Strojopis D. A. Rasovského

²⁴¹ pozn. D. A. Rasovského: Takové rozdělení obřadu jsem pozoroval jen ve vesnici Bedevlja, Ternovo a Novoje Barovo

²⁴² Strojopis D. A. Rasovského

²⁴³ pozn. D. A. Rasovského : vesnice Novoselycja a Dubove

²⁴⁴ pozn. D. A. Rasovského : Sekyrkou to ještě nyní dělají ve vesnici Ternovo a Hruševo; dříve též ve vesnici Vul'chovcy, ale nyní od toho upustili.

²⁴⁵ pozn. D. A. Rasovského : vesnice Remeta

²⁴⁶ pozn. D. A. Rasovského : vesnice Bedevlja

²⁴⁷ pozn. D. A. Rasovského : To mi říkali ve vesnici Bedevlja, jak tomu bývalo dříve ve vesnici Dulovo.

Vínek sundaný sekerkou, vidličkou či nožem se jedním z těchto předmětů zaráží do „gerendy“ (stropního trámu) nebo se před nevěstou schovává, aby jím znovu nezavládla.²⁴⁸ Nebo se neschovává před nevěstou, ale před jinou ženou, aby poslední jmenovaná svým zaříkáním nepřivolala na nevěstu neplodnost.²⁴⁹

Pokud však v obřadu figuruje peremitka, potom se vínek na čas opět k nevěstě vrací.²⁵⁰ To se děje tam, kde je celý obřad čepení zachován vcelku, i tam, kde je rozdělen na dvě části... Kompletní obřad přitom vypadá následovně. Ještě v domě nevěsty, poté co starosta předal její matce kozačky „čižmy“ od ženicha, přichází k nevěstě družba a pozvedá nad ní kurahu.²⁵¹ V tu chvíli jí „krylja“ či „pokryvalja“ na hlavu připevňují bílou peremitku (závoj) a zelený vínek. Lehini (mládenci) při tom zpívají:

Tjahni, mamko, klynky,

de stojaly vinky.

Krylja zatím ovívá šyrynkou (černým šátkem) mladý pár. Mává jím nad jejich hlavami, oba líbá, oběma podá ruku, potom odchází tančit s družbou.²⁵² Ve vesnici Bedevlja se nevěsta začepení bránila a dvakrát shazovala peremitku, ale napotřetí si ji již nechala nasadit, tak to D. A. Rasovskij zaznamenal ve vesnici Bedevlja.

Takto v bílé primitce a vínku jde nevěsta ze svého domu do domu ženichova. Zde se po jídle koná druhá část obřadu. Nevěsta sundává vínek s ženichovi čepice a on jí sundává vínek a peremitku. Poté skrápí svěcenou vodou černý čepec a nasazuje jej na hlavu ženy. Navrch čepce jí pokládá vínek.²⁵³ V jiných vesnicích dostává ženich svěcenou vodu z rukou starosty, kropí jí čepec i nevěstu, sundává jí vínek a krylja (nebo kuma)²⁵⁴ peremitku. Poté jí dávají čepec.²⁵⁵ V jedné vesnici mi vyprávěli, že za starých časů, poté co ženich nasadil nevěstě čepec, nevěsta mu oblékla vlastnoručně vyšitou košili, přitom se mladý pár navzájem poléval vodou.²⁵⁶

²⁴⁸ pozn. D. A. Rasovského : vesnice Bedevlja

²⁴⁹ pozn. D. A. Rasovského : vesnice Novoje Barovo

²⁵⁰ pozn. D. A. Rasovského : vesnice Hruševo

²⁵¹ pozn. D. A. Rasovského : Zde se očividně dále vypouští obřad sundávání vínku nevěsty sekerkou či nožem.

²⁵² pozn. D. A. Rasovského : Celý obřad i písně z vesnice Novoje Barovo; celá citace ze strojopisu

D. A. Rasovského

²⁵³ pozn. D. A. Rasovského : vesnice Novoje Barovo

²⁵⁴ pozn. D. A. Rasovského : vesnice Ternovo

²⁵⁵ pozn. D. A. Rasovského : vesnice Dulovo

²⁵⁶ pozn. D. A. Rasovského : vesnice Ternovo; celá citace ze strojopisu D. A. Rasovského

10.2.6 Zvyk přelézání přes stůl a našlapování na obrácený talíř

S tímto zvykem jsem se v literatuře, kterou jsem studovala, nesetkala. Můžeme ovšem předpokládat, že se jednalo o jednu z variant zvyků spojených s rozbíjením nádob naplněných potravinami. Původně tyto úkony představovaly nejspíše přinášení obětí přírodním či domácím božstvům²⁵⁷ jako házení potravin na zem obecně. Po zapomenutí motivace těchto zvyků někde potraviny z nádob vymizely, ať již na základě analogie s magickými úkony jiného rázu (jejichž úkolem bylo prostřednictvím rozbítí nádoby vyhnat zlé síly v nich ukryté či je prostě obecně vystrašit,²⁵⁸ nebo v rámci úspor. Ve folkloristických materiálech narazíme na mnoho různých variant tohoto zvyku. Někde byly nádoby házeny přes dům, jinde rozbíjeny na prahu (jako tomu je ve svatebním zvyku rozbíjení talíře dochovaném v českém prostředí dodnes) atd. S rozbíjením naplněných hrnečků a hrnců se při popisu ukrajinského lidového svatebního obřadu setkáváme především u zvyku tzv. *bittja kaši* (rozbíjení kaše), kterým se obvykle svatba zakončovala. Zvyk vypadal následovně. Kmotr odkoupil od kuchařky hrnec s jáhlovou či pohankovou kaší, *obvázali ho rušnykami, vytáhli z pece a táhli ho po prkně až na stůl, kde ho rozbíjeli a starosta všem hostům „prodával“ po hrudce kaše. V některých vesnicích Kyjevské oblasti spouštěli kaši na rušnyku po prkně dolů, družba hrnec zvedl a rozbíjel ho na stole za doprovodu písně, kterou třikrát opakovali: Oj kaše, kaše, rozloučení naše. Dokud kaši nebili, pohromadě seděli. A jak kaši rozbili, tak se domů rozešli... Nevěsta nabírala kaši do zástěry jako první a osívala jí dvůr, zahradu, dobytek. Poté ji po hrudkách rozdávala hostům.*²⁵⁹ Velice často vystupovala nádoba s kaší či zrnem také v rituálním přivítání ženicha a nevěsty tchýní jednoho z nich, jejíž součástí bývalo upuštění nádoby na zem.²⁶⁰ V obou případech se nejspíše jednalo o zvyky izofunkcionální s házením různých potravin či zvířat na pec či v případě námi sledovaného zápisu na půdu (viz kapitola 10.10). Vzhledem k povaze zvyku nastupování na talíř i jeho časovému umístění ke konci svatby se pravděpodobně jednalo o variantu zmiňovaného obřadu *bití kaše* nebo o jeho pozůstatek, přičemž někde zaznamenaná snaha o nerozbití talíře představovala nejspíše rozšíření zvyku po zapomenutí jeho původní motivace. Tak je tomu u zvyku zapsaném V. M. Verchovyncem, podle nějž *matka nevěsty dává ženichovi obroku, tzn. že mu podává hrneček z vodou a ovsem. Ženich trochu upije a hází hrneček vysoko nad hlavu za sebe.*

²⁵⁷ ZDOROVEHA, N. I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv, 1974. s. 103.

²⁵⁸ HRUŠEVS'KA, K., *Z prymityvnoji kul'tury: Rozvidky i dopovidi*, Kyjiv, 1924, s. 103

²⁵⁹ BORYSENKO, V. K. *Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinі: (Istoryko-etnohrafіčne dolsidžennja)*. Kyjiv, 1988. s. 82.

²⁶⁰ VERCHOVYNEC', V. M. *Vesillja v seli Špyčynci Skvyrs'koho povitu Kyjivs'koji huberniji*. In: *Vesillja u dvoch knybach. Knyha I*. Kyjiv, 1970. s. 246

*Pokud se nerozbije, pak tomu, kdo ho chytí a přinese ženichovi, musí dát ženich na pivo či kořalku.*²⁶¹

Záměna rituálně užívaného zrna či kaše chlebem či penězi nebyla žádnou výjimkou (viz kapitola 10.4). Co se týče samotného přeskakování stolu, jednalo se o zvyk, s nímž se setkáváme i v jiných zápisech ukrajinské lidové svatby. Objevovalo se se např. po výkupu nevěsty, kdy tímto způsobem bratr (jehož roli zastával v námi sledovaném zápise *němý*) ustupoval své místo ženichovi²⁶² či jím bývalo nahrazováno trojí obcházení stolu v domě nevěsty.²⁶³ V. Ochrymovyč zaznamenal zvyk, při kterém přelézal stůl nejen ženich, ale i nevěsta.²⁶⁴ Mohlo se tedy jednat i o jakési vítězné gesto či další formální akt stvrzení sňatku (viz kapitola 10.9).

Ve zvyku zaznamenaném D. A. Rasovským tedy nejspíše došlo ke spojení dvou původně oddělených zvyků stvrzujících uzavření manželského sňatku, jejichž původní motivace byla zapomenuta. Rituálnímu dělení a konzumace *korovaje* (viz kapitola 10.9), k nimž po rozebíraném zvyku dochází pak mohly představovat pozdější variantu zvyku *biti kaše*.

10.3 Role kožešiny v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským

Kožešina a kožešinové oděvy byly součástí mnoha ukrajinských zvyků a obřadů včetně svatebního. Interpretace jednotlivých zvyků, v nichž kožešina figuruje, se regionálně výrazně lišila stejně jako názory jednotlivých odborníků. Nejčastěji kožešina vystupovala jako prostředek zajištění plodnosti a úrodnosti, pozůstatek původních zvířecích obětí přinášených pohanským božstvům agrárního kultu či převlek mající svého nositele uchránit před působením zlých sil. Podle S. K. Laščenka byla kožešina v lidovém povědomí odedávna stejně jako lidské vlasy přijímána jako *symbol životní síly*. *Každý, kdo s ní přicházel tím či jiným způsobem (dotykem, oblečené na sobě, užívané v hospodářství) do kontaktu, získával moc v ní ukrytou a neobyčejnou sílu. Ne náhodou měl ženich po dobu svatebního obřadu stále*

²⁶¹ VERCHOVYNEC', V. M. Vesillja v seli Špyčynci Skvyrs'koho povitu Kyjivs'koji huberniji. In: *Vesillja u dvoch knybach. Knyha 1*. Kyjiv, 1970. s. 246

²⁶² KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodny. Kosa ž moja...*, Luc'k : Volyns'ka oblasna drukarnja, 2007. s. 149

²⁶³ ZDOROVEHA, N. I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 114

²⁶⁴ OCHRYMOVYČ, V. OCHRYMOVYČ, V. Značenijsje malorusskich svadebnych obrjadov i pesen v istorii sem'ji. Moskva : s.n., 1892. s. 71

*chodit v kožešinové čepici.*²⁶⁵ Role kožešiny v konkrétních zvycích závisela podle všeho na způsobu jejího užití a také na tom, které zvyky či obřady doprovázela a v jaké části svatby. Jiný význam měla nejspíše jako oděv a jiný jako pokrývka či podložka (při tzv. *posahu*²⁶⁶ při rozplétání copu nevěsty²⁶⁷, při sundávání vínku²⁶⁸, při čepení²⁶⁹, při vítání atd.).

V zápise D. A. Rasovského se přímo s kožešinou či se zmiňovanou *hunjou* a jejími obdobami (*vojlok*, *sukman*, *cetek*) setkáváme několikrát. Jeden z těchto kabátů měl na sobě ženich i nevěsta při obřadu podání rukou na námluvách či při obřadném loučení s rodiči a rodinou. Byla do něj oblékána stará žena vydávaná za nevěstu, a to jak na *huskách*, tak při schovávání nevěsty po *razboji*. V posledním případě docházelo k obrácení kabátu naruby stejně jako u převleku tzv. *němého*. V *hunje* vítala nevěstu tchýně, která mívala v některých vesnicích na hlavě ještě mužskou kožešinovou čepici. Kožich byl uveden jako součást oděvu samotné nevěsty. Na kusy kožešiny si stoupajli ženich a nevěsta po příchodu do ženichova domu.

Na rozdíl od velkého množství popisů ukrajinské lidové svatby není v námi sledovaném záznamu zapsán tzv. *posah*, jež představoval jeden z obřadů stvrzujících uzavření manželského sňatku a jehož hlavní součástí bylo posazení ženicha a nevěsty na lavici pokrytou kožešinou.²⁷⁰ V zápise D. A. Rasovského se sice objevuje zvyk trojího obcházení stolu, jež posazení předcházelo a po němž si ženich a nevěsta spolu s ostatními přítomnými svatebčany sedají ke stolu ke slavnostní hostině, ale o kožešině se D. A. Rasovskij nezmiňuje a neuvádí ji ani při obřadu čepení. V druhém případě ji však v její funkci nejspíše nahrazovala čepice ženicha, kterou ženich pokládá na hlavu nevěsty po sejmutí vínku. Naruby obrácený kožich při zvyku ohazování zrnem D. A. Rasovskij také nezaznamenal, ačkoliv se s ním jinak v této části svatby setkáváme v různých popisech velice často,²⁷¹ avšak je dosti pravděpodobné, že se jednalo o pouhé opomenutí zapisovatele či dotázaných, neboť při

²⁶⁵ LAŠČENKO, S.K. *Zakljatije smechem: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavjan*. Moskva : Ladomir, 2006. s. 110.

²⁶⁶ BORYSENKO, V.K. *Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinі: (Istoryko-etnohrafіčne doslidžennja)*. Kyjiv, 1988. s. 68

²⁶⁷ LAŠČENKO, S.K. *Zakljatije smechem: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavjan*,. Moskva : Ladomir, 2006. s. 153; VERCHOVYNEC', V.M. *Vesillja v seli Špyčynci Skvyrs'koho povitu Kyjivs'koji huberniji*. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Knyha 1. Kyjiv : Naukova dumka, 1970. s. 233.

²⁶⁸ LOZYNS'KYJ, J.I. *Ukrajins'ke vesillja*. Kyjiv, 1992. s. 154.

²⁶⁹ LAŠČENKO, S.K. *Zakljatije smechem: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavjan*. Moskva : Ladomir, 2006. s. 138-139.

²⁷⁰ BORYSENKO, V.K. *Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinі: (Istoryko-etnohrafіčne doslidžennja)*. Kyjiv, 1988. s. 68.

²⁷¹ BORYSENKO, V.K. *Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinі: (Istoryko-etnohrafіčne doslidžennja)*. Kyjiv, 1988. s. 130

následném vítání nevěsty je již uvedeno, že tchýně na sobě *hunju* i pánskou kožešinovou čepici má.

Nošení či nasazování čepice, jak jsme již zmiňovali, pravděpodobně představovalo prostředek ochranné magie, tedy snahu zmást zlé síly (viz kapitola 9.1). Alespoň v případech, kdy si kožich oblékaly falešné nevěsty či postava *němého*, se zdá být tento výklad pravděpodobnější, protože se jednalo především o převleky (viz kapitola 10.8). Samozřejmě ovšem nelze vyloučit, že i zde měla kožešina za úkol zajistit plodnost. Co se týče oblékání tchýně do kožešiny, opět jsou možné oba zmíněné výklady. Můžeme předpokládat, že jeho vnímání jako prostředku majícího zajistit úrodu a lidskou plodnost na něj v tomto případě mohlo přejít i na základě jeho spojení se zrnem, které bylo podle nejrozličnějších materiálů v tomto okamžiku házeno na ženicha a nevěstu, na přítomné svatebčany i na zem. Na druhou stranu je v této části svatby kožich některými badateli přijímán jako jistá forma šamanského převleku, jež má znázorňovat určitý přechodový stav jeho nositele.²⁷² V. Ochrymovyč přirovnává v tomto zvyku roli matky ženicha roli pohanského kněze.²⁷³ Zároveň se mohlo opět jednat o ochranné opatření proti zlým silám.

Konkrétně posledně popisovaný zvyk, v němž dochází ke spojení symboliky kožichu a zrna, je interpretován velice různě. Podle některých záznamů má obecně přinést mladému páru štěstí,²⁷⁴ podle jiných zajistit plodnost, hojnost a blahobyt, přičemž bližší specifikace je zde velice různá. Jak uvádí jeden z nejstarších zápisů ukrajinské lidové svatby V. K. Joannovyča z roku 1526, *tchýně syje na ženicha a nevěstu oves či chmel, aby jim plody země nikdy nechyběly*.²⁷⁵ Podle zápisu J. I. Lozyns'kého má obrácený kožich symbolizovat *dostatek a bohatství, aby se obilí rodilo tak hustě, jak husté jsou chlupy na kožichu*.²⁷⁶ A. N. Malynka zase uvádí, že obrácený kožich byl užíván s cílem zajistit mladému páru, aby měl *mnoho různého skotu*.²⁷⁷ Někde vítala tchýně nevěstu se slovy: „*Bud' nevěstko bahata,*

²⁷² V rámci ukrajinského lidového svatebního obřadu je jím nejčastěji matka ženicha či nevěsty.

²⁷³ OCHRYMOVYČ, V. *Značenijsje malorusskich svadebnych obrjadov i pesen v istorii sem'ji*. Moskva : s.n., 1892. s. 69.

²⁷⁴ ZDOROVEHA, N.I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinii*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 100.

²⁷⁵ Gołębiowski, Ł. *Lud polski*. Warszawa, 1830. s. 150

²⁷⁶ LOZYNS'KYJ, J.I. *Ukrajins'ke vesillja*, Kyjiv, 1992. s. 150; také např. v zápise ČERNIVS'KIJ, I. Svatannja, vesillja i rodyny u l judu rus'koho na Rusi Červonij, opyysane meškancem c'joho kraju. In: *Vesillja u dvoch knyhač*, Knyha 1. Kyjiv : Naukova dumka, 1970. s. 75.

²⁷⁷ MALYNKA, A.N. *Sbornik materialov po malorusskomu fol'kloru*. Černigov : Redakcija Zemskago Sbornika Černig. gub., 1902. s. 240.

jak kožuch pelechata. “(„*At' jsi, snacho, tak bohatá, jako je kožich huňatý.*“)²⁷⁸ atd. V zápisu V. K. Borysenka se setkáváme s vysvětlením, že srst odhání od nevěsty neštěstí²⁷⁹ apod.

Jako pozůstatek dávného přinášení obětí interpretuje daný zvyk např. V. Ochrymovyč, podle jehož názoru nahradila kožešina původně skutečného berana či ovci a i zrní házené na zem mělo být, jak již bylo uvedeno, určeno tomuto účelu. *Posypávání ovsem, kropení vodou, chléb, sůl, med, svíčka, mléčná kaše, pečenka a jiné – to všechno je pozůstatkem kdysi vykonávaného přinášení obětí, o čemž se můžeme osobně přesvědčit, pokud dané obřady porovnáme s obřady starých Řeků a Římanů.*²⁸⁰

Ve zbylých zvycích, v nichž figuruje v zápise D. A. Rasovského kožešina, je vůbec velice těžké určit, měla-li kožešina zajistit plodnost, či byla-li ochranným prostředkem. Při loučení ženicha i nevěsty se přikláním, vzhledem k vážnosti okamžiku předcházejícímu východ z domu do nechráněného prostředí (viz kapitola 7), spíše k druhé variantě. U oblékání kožešinových oděvů při obřadném podání ruky na námluvách či při postavení oddáváného páru na kožich po příchodu před ženichův dvůr jsou obě varianty podle mého názoru stejně možné.

10.4 Zrno a produkty z něj vyrobené v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským

Zrní bylo při nejrůznějších lidových obřadech využíváno velice často – jako magický symbol plodnosti i jako pozůstatek dávného přinášení obětí představovalo analogii ke kožešině. V některých obřadech pak bylo nejspíše užíváno v obou rolích, jako tomu bylo v případě obřadného ohazování. Jeho házení na zem mělo stejně jako rituální rozbíjení nádoby s ovesnou kaší prvotně nejspíše za cíl uctění přírodních božstev,²⁸¹ avšak na základě kontaktní magie to nevylučovalo jeho užití k přenesení plodnosti na osoby, jichž se před dopadem na zem dotklo. V pozdějších dobách však již bylo zrno přijímáno pouze jako symbol plodnosti či štěstí.

V zápise D. A. Rasovského zrní kromě zmiňovaného obřadu figuruje také při zavazování zástěry nevěstě před jejím odchodem do kostela, kdy nevěsta stála na zrnech

²⁷⁸ BORYSENKO, V.K. *Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinі: (Istoryko-etnografіčne doslidžennja)*. Kyjiv, 1988. s. 135.

²⁷⁹ BORYSENKO, V.K. *Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinі: (Istoryko-etnografіčne doslidžennja)*. Kyjiv, 1988. s. 134.

²⁸⁰ OCHRYMOVYČ, V. *Značeniye malorusskich svadebnykh obrjadov i pesen v istorii evoljucii sem'ji*, Moskva : s.n., 1892. s. 74.

²⁸¹ OCHRYMOVYČ, V. *Značeniye malorusskich svadebnykh obrjadov i pesen v istorii evoljucii sem'ji*. Moskva : s.n., 1892, s. 74.

kukuřice. Semena byla podle zápisu také nevěstě přišívána do zástěry a zapékána do chleba (viz kapitola 9.1).

Někteří badatelé předpokládají, že v obou zmíněných funkcích zrna nahradily produkty, jež z něj byly vyráběny, tedy kaše a chléb představující pouze jeho pozměněnou formu.²⁸² V každém případě byl chléb přijímán stejně jako zrna za symbol plodnosti a dostatku, avšak kromě toho se stal také symbolem úcty a pohostinství. V minulosti navíc sloužil nejspíše také jako symbol stvrzení uzavřené smlouvy, smíru, přijetí do určitého společenství. Chleba či jiné pečivo byly neoddělitelnou součástí snad všech významných obřadů, slavností, svátků a vůbec všech důležitých událostí lidského života.

Důvodem nahlížení na chleba jako na náhradu původních zvířecích obětí je u východních Slovanů především název hlavního svatebního pečiva (v ukrajinštině *korovaj*) a jeho důležitá funkce v některých svatebních obřadech. N. F. Sumcov považuje *korovaj* dokonce za hlavní postavu původních svatebních obřadů a jeho pečení za jeho hlavní dějství.²⁸³ S podobnou důležitostí se o něm vyjadřuje i M. Hruševs'kyj, který hovoří o *korovaji* přímo jako o symbolu boha.²⁸⁴

M. F. Sumcov etymologicky odvozuje toto slovo (stejně jako slova krev či kráva) od sanskrtského *kravya*, latinského *caro*, označující maso.²⁸⁵ V. N. Toporov spatřuje ve slově *korovaj* dvě složky: kořen *korva*, z něž vzniklo mimo jiné i slovo *kráva*, a příponu *-aj*, která má ukazovat na spojení s dalším slovem. Celkové spojení podle něj mělo být „*korov'je-byč'jej*“.²⁸⁶ Vývoj byl podle podobných interpretací asi následovný: nejprve byly užívány k uctění pohanských božstev zvířecí oběti, po přechodu na zemědělský způsob života je do jisté míry nahradilo zrna a s objevením nového způsobu zpracování zrna se k tomuto účelu začala užívat nejprve kaše a následně chléb. Přinášení zvířecích obětí však nejspíše ještě dlouho fungovalo souběžně s obětmi rostlinného původu, které mohly představovat do jisté míry zástupnou formu. Chudí lidé jimi nahrazovali zvířecí oběť, přičemž se snažili nejspíše z chlebového těsta zvíře napodobit. Zde má tedy nejspíše své kořeny jak pečení velikonočního

²⁸² SUMCOV, N. F. *Chleb v obrjadach i pesnjach*. Char'kov : s.n., 1885.

²⁸³ SUMCOV, N.F. *Religiozno-mifičeskoje značenije malorusskoj svad'by*. Kyjev : Redakcija Kijevskoj Stariny, 1885. s. 18.

²⁸⁴ HRUŠEVSKYJ, M. *Istorija ukrajins'koji literatury: V 6 tomach, 9 knybach*, Kyjiv : Lybid', 1993.

²⁸⁵ ZDOROVEHA, N.I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 80; SUMCOV, N.F. *O svadebnych obrjadach, preimuščstvenno russkich*. s. 124-125; SUMCOV, N.F. *Chleb v obrjadach i pesnjach*. Char'kov : [s.n.], 1885. s. 60.

²⁸⁶ TOPOROV, V.N. Ob odnoj miforitual'noj "korov'jebyč'jej" konstrukcii u vostočnych slavjan v sravnitel'no-istoričeskom i tipologičeskom kontekstach. In: *Slavjanskije etjudy: Sbornik k jubileju S.M.Tolstoj*. Moskva, 1999. s. 491-532.

beránka (v našich podmínkách dobře známé), tak pečení obřadního chleba a jeho název *korovaj*.

D. A. Rasovskij zvyk obřadního pečení *korovaje* či jiného svatebního pečiva nezaznamenal, avšak v minulosti k němu nejspíše docházelo v předvečer hlavního svatebního dne. Na to vzdáleně poukazuje označení svatebního předvečera jako *husky* (viz kapitola 10.2.2) i zvyk sbírání vajec, zaznamenaný ve vesnici Remeta při obřadném zvaní na svatbu, jenž hostině předcházelo (viz kapitola 10.2.1). Jako zjevný pozůstatek užití chleba jako obětiny můžeme najít v zápise D. A. Rasovského především zvyk, podle nějž musí nevěsta hned po překročení prahu světnice ženichova domu hodit přinesené chleby na otevřenou půdu ve světnici. Do jisté míry můžeme jako na pozůstatek této formy uctění domácích božstev nahlížet též na rozdupnutí talíře při přelézání stolu, což by mohlo představovat pozměněnou formu zvyku *tzv. bittja kaši (rozbíjení kaše, viz kapitola 10.2.6)*.

Jako symbol plodnosti můžeme chléb v zápise D. A. Rasovského přijímat ve výše popsaných svatebních zvycích, spojených se snahou o ovlivnění pohlaví budoucích dětí oddávaného páru (viz kapitola 9.1),²⁸⁷ dále ve zvyku podcházení pod *kolačem* a ve zvyku udeřit chlebem nevěstu při vchodu do domu. Při přivítání nevěsty chlebem se navíc nejspíše jednalo také o symbol jejího přijetí do rodiny.

Jako obilný produkt nahrazující ve funkci zrno můžeme přijímat též některé zvyky s kořalkou. Při rituálním polévání ženicha a nevěsty před jejich odchodem z nevěstina domu, jež D. A. Rasovskij zaznamenal ve vesnici Vul'shany, by pak představovala nejspíše symbol plodnosti. Stejně jako u ohazování zrní či rozbíjení nádoby s ovesnou kaší se zde však může jednat primárně o uctívání agrárního kultu či přinesení oběti domácím božstvům (viz kapitola 10.10).

Jako symbol stvrzující uzavření manželského svazku či dohody můžeme chleba přijímat v zápise D. A. Rasovského při obřadném dělení *korovaje*, k němuž docházelo po začepení nevěsty.²⁸⁸ Jako na symbol přijetí člena cizího rodu za vlastního můžeme nahlížet na vzájemnou výměnu chlebů mezi nevěstou a tchýní na prahu domu. Časové umístění zvyku přitom nejspíše souvisí s myšlenkou, že nový člen rodiny musel být symbolicky rodem přijat ještě před vstupem na území chráněné domácími božstvy, aby jej poslední jmenovaná nemohla ohrozit. Analogii k vzájemné výměně chleba nejspíše představovalo vzájemné

²⁸⁷ Stejně tak jistě i při posazování dítěte na chleba po obřadu křtu (viz kapitola 9.7.4). V kapulíři, jež byl dítěti na cestu do kostela vkládán měl pak nejspíše roli ochranného prostředku (viz kapitola 9.7.2).

²⁸⁸ Určitý náznak tohoto zvyku pak můžeme nalézt i na *huskách*, kde je nevěstě dáván úkol chleba rozpůlit, aby ukázala, že je dobrá hospodyně, zde se však vzhledem k časovému umístění zvyku jedná pravděpodobně pouze o jednu z disciplín, v nichž byla prověřována nevěstina zručnost.

hoštění kořalkou (tedy opět obilným produktem, alespoň povětšinou). V zápise D. A. Rasovského se s ním setkáváme u vítání nevěsty tchýní při vchodu nevěsty do ženichova domu (viz kapitola 10.7). Jak uvádí *Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska: K vnějším formalitám uzavření svatební smlouvy patřilo podání, popř. plácnutí rukou a litkup, společné pití na stvrzení dohody*. Jak pak dále zmiňuje, daný zvyk *původně znamenal oběť bohům nebo předkům po dokončení větší majetkové transakce*,²⁸⁹ kterou svatba do velké míry byla. Ve formě stvrzení smíru se pak s kořalkou ve svatebním obřadu popisovaném D. A. Rasovským setkáme také při dramaticky ztvárněném dobývání nevěstina a ženichova domu, při kterém si s ní připíjejí představitelé válčících stran, tedy *starosta* a *cepner*. Stejný význam pak mohla kořalka mít při ukončení obřadu čepení, kdy jí ve vesnici Remeta nevěsta hostí ženicha.

10.5 Pozůstatky uctívání solárního kultu v lidovém svatebním obřadě zaznamenaném D. A. Rasovským

Někteří badatelé spojují vznik svatebního obřadu i sám název *vesillja* (svatba) s *pohanskými oslavami na počest boha slunce Dažboha*, tedy s pohanskými oslavami slunovratu, při kterých nejspíše v dávné minulosti docházelo k hromadnému uzavírání manželských sňatků.²⁹⁰ Neoddělitelnými atributy těchto dávných *vesil* a *symboly boha Slunce* byl podle nich především *korovaj* a vínky.²⁹¹ Nezřídka je v této souvislosti upozorňováno na častý výskyt slova slunce a jiných nebeských těles v písních, které přípravu vínků či *korovaje* doprovázely.²⁹² Podle některých názorů mají v těchto svátcích své kořeny i svatební stromek a obřadní tance a zpěvy celkově.²⁹³

Se zpěvy a tanci se v námi sledovaném zápise setkáváme dosti málo,²⁹⁴ jak sám D. A. Rasovskij upozorňuje, téměř ze svatby vymizely. Nicméně přijímat tyto přirozené projevy veselí jako součást konkrétních obřadů, v tomto případě oslav slunovratu, podle mého

²⁸⁹ *Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*, Praha : Mladá fronta, 2007. s. 1002.

²⁹⁰ HOLOVAC'KYJ, I. *Očerky staroslavjanskogo basnoslovija ili mifologii*. L'vov, 1860; SUMCOV, N.F. *O svadebnich obrjadach preimuščestvenno russkich*. s. 61-69; KAVELIN, K. *Kritičeskije stat'ji i rassuždenija odnosjaščijesja k narodnomu bytu*, č. 4. Sankt-Peterburg, 1859. s. 184; VOVK, Ch. *Studiji z ukrajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 209.

²⁹¹ ZDOROVEHA, N.I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 48-50.

²⁹² Písně tohoto typu je možné nalézt např. in: SACHANEV, V.V. *Svad'ba v Podkarpatskoj Rusi*. In: *Extrait des comptes rendues du IV-e Congress des geographes et des ethnographes slaves*. Sofia : s.n., 1936. s. 287.

²⁹³ VOVK, Ch. *Studiji z ukrajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv, 1995. s. 209-210.

²⁹⁴ Navíc vzhledem k tomu, že tyto projevy doprovázejí téměř všechny lidové svátky a obřady, je jejich výklad jako důkazu o původu jejich vzniku z pohanských oslav slunovratu dosti vágní.

názoru není ani správné. O přítomnosti svatebního stromku se D. A. Rasovskij též nezmiňuje. *Korovaj* a vínek si však v jím zapsaném obřadu důležité místo zachovaly. Rituální pečení *korovaje* sice D. A. Rasovskij nezaznamenal, ale sám *korovaj* či *kolač* v řadě zvyků vystupují. Navíc se zde setkáváme se dvěma zvyky, jež byly v minulosti podle názorů některých badatelů nejspíše součástí uctívání solárního kultu také. Jedním je dívání se skrze vínek na slunce po východu z kostela po církevních oddavkách a druhým trojí obcházení kolem stolu po začepení nevěsty. Svatební obřad církevní i lidový by byl tedy při zmíněné interpretaci zvyků završen obrácením k slunečnímu božstvu, ačkoliv ani jeden z úkonů již nebyl v době zápisu s takovým výkladem spojován.

Zvyk dívání se na slunce skrze vínek je v zápise D. A. Rasovského interpretován jako magický úkon mající zajistit nevěště, aby její děti byly tak krásné jako slunce (viz kapitola 9.1). V materiálech věnovaných problematice lidové svatby nalezneme velmi velké množství podobných zvyků. Základem většiny z nich je pohled na slunce skrze kulatý předmět. Ale velice často docházelo ke záměně užívaného předmětu i cíle pohledu.²⁹⁵ Někde bylo např. zvykem, že se nevěsta dívala před odjezdem k církevnímu obřadu skrze tzv. *kolač* na každou ze světových stran. *Když se dívala na východ, matka odříkávala: „Abys byla krásná jako hvězda“, když na západ: „Abys byla šťastná jako slunce“, když na sever, předstoupil otec a pronesl: „Ať nikdy nepoznáš ani zimu ani nouzi“ a když na jih, družičky a družby říkali: „Abyste všude žili v pokoji.“ Poté všichni přítomní spolu opakují: „A ať je Vám nádherně a příjemně a hřeje Vás u srdce.“*²⁹⁶ V zápise D. A. Rasovského se v jedné z variant zvyku dívá nevěsta skrze chléb na les a odříkává při tom zaříkadlo, jaké jí má zajistit rození potomků mužského pohlaví (viz kapitola 9.1) atd.

Původní variantou zvyku bylo nejspíše hledění skrze vínek či *kolač* (tedy chléb ve tvaru věnce) na slunce či na východ, což možná představovalo určitou podobu uctívání solárního kultu či kultu nebeských těles vůbec. Součástí zvyku nejspíše bylo též otáčení po směru slunce, s nímž se v zápise D. A. Rasovského (a v řadě jiných) setkáváme u obřadného obcházení stolu.²⁹⁷ I v tomto zvyku nalezneme velké množství odchylek, co se týče jeho provedení i časového zařazení. V námi sledovaném zápisu jsou ženich a nevěsta *starostou* vedeni kolem stolu po obřadu čepení. Někdy je však v materiálech věnovaných tematice

²⁹⁵ Se zvyky tohoto typu se navíc setkáváme nejen v různých okamžicích svatebního obřadu. V zápise D. A. Rasovského se na slunce skrze síto dívají lidé při pohřbu při vynášení nebožtíka z domu.

²⁹⁶ PRAVDJUK, O.A. Ukrajinske vesillja. In: *Vesillja: u divoch knybach*, Kniha 1. Kyjiv : Naukova dumka, 1970. s. 22.

²⁹⁷ KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava, 1976. s. 149-151.

ukrajinské lidové svatby veden pouze ženich či pouze nevěsta²⁹⁸ nebo naopak celá společnost.²⁹⁹ Různí se obcházené objekty, někde je např. zvykem obejít třikrát díži³⁰⁰ či vůz³⁰¹ apod. Rozdílné jsou i způsoby, jakými je toto trojí kolo vykonáváno. V zápise J. I. Lozynského se např. stůl neobchází, ale třikrát se na něm otáčí, přičemž tato chvíle zdaleka nemá slavnostní charakter.³⁰² V. V. Sachanev zase zaznamenal trojí otáčení ženicha a nevěsty na kožešině³⁰³ atd.

V zápise D. A. Rasovského k trojímu obcházení stolu docházelo ve stejné době, kdy byl v ukrajinském lidovém obřadu často uskutečňován tzv. *posah*,³⁰⁴ tedy jeden z rozhodujících aktů konečného stvrzení manželství, jež spočíval v posazení ženicha a nevěsty na kožešinu. Toto obcházení jej podle některých materiálů doprovázelo. Samo slovo *posah* mohlo podle J. Komorovského vzniknout ze slovního spojení *po slunci*.³⁰⁵ V zápise D. A. Rasovského se však s tímto názvem nesetkáme a, jak již bylo uvedeno, trojí obcházení stolu nedoprovázel ani zvyk posazení oddáváného páru na kožešinu. Jako stvrzující akt uzavření manželství však trojí obcházení stolu sloužit mohlo. Podobné zvyky tak alespoň byly některými badateli vykládány. Např. běloruští staroobřadci podle A. Tereščenka stvrzovali uzavření sňatku *trojím objetím posvátného dubu nebo jezera*.³⁰⁶

Podle J. Komorovského bylo toto obcházení a otáčení původně součástí dávných pohanských agrárních obřadů, které mělo za úkol přivolat slunce a později bylo asociováno s přivoláním jiných žádoucích jevů, např. úrody při obcházení díže apod.³⁰⁷

²⁹⁸ LOZYNS'KYJ, J.I. *Ukrajins'ke vesillja*. Kyjiv, 1992. s. 71; VERCHOVYNEC', V.M. Vesillja v seli Špyčynci Skyr's'koho povitu Kyjivs'koji huberniji. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Knyha 2. Kyjiv : Naukova dumka, 1970. s. 245; HRYVNA, I. *Narodni zvyčaji Makovyci*. Prjašiv : Slovac'ke ped. vydav., 1973. s. 93.

²⁹⁹ ČERNIVS'KYJ, I. Svatannja, vesillja i rodiny u ljudu rus'koho na Rusi Červonij, opysane meškancem c'oho kraju. In: *Vesillja u dvoch knybach*, Knyha 1. Kyjiv, 1970. s. 77.

³⁰⁰ VERCHOVYNEC', V.M. Vesillja v seli Špyčynci Skyr's'koho povitu Kyjivs'koji huberniji. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Knyha 1. Kyjiv : Naukova dumka, 1970, s. 245, 257.

³⁰¹ VOVK, Ch. *Studiji z ukrajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 206.

³⁰² LOZYNS'KYJ, J.I. *Ukrajins'ke vesillja*. Kyjiv, 1992. s. 128.

³⁰³ U ženicha toto stvrzení nejspíše symboizovalo zavázání pásku, které V.V.Sachanev zaznamenal alespoň v písni.

³⁰⁴ BORYSENKO, V.K. Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajin: (Istoryko-etnografične doslidžennja). Kyjiv, 1988. s. 80

³⁰⁵ KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava, 1976. s. 149.

³⁰⁶ TEREŠČENKO, A., *Byt russkoho naroda*. Sanktpeterburg : [s.n.], 1848. s. 48.

³⁰⁷ KOMOROVSKÝ, J., *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava, 1976. s. 150-151.

10.6 Pozůstatky orgií a obřadných souloží v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským

Jak bylo nastíněno v předchozí kapitole, je možné, že lidový svatební obřad vznikl oddělením od slavností letního slunovratu či jiných agrárních obřadů jarního a letního cyklu, jejichž součástí bylo hromadné uzavírání sňatků, nebo jen mohl být založen na podobných principech. Hlavním smyslem těchto oslav bylo uctění slunečního božstva, zajištění si jeho přízně a také úrodnosti polí a plodnosti dobytka i člověka.

S tím je spojován jev, který K. P. Estes označuje jako *svjaščene besstydstvo*,³⁰⁸ což lze přeložit jako *posvátná necudnost*. Podle této myšlenky člověk zmítaný silami přírody přijímal svět jako chaos, jemuž se při těchto obřadných orgiích poddával ve víře (vědomé či spíše nevědomé), že napomůže-li chaosu dosáhnout svého vrcholu, završení, umožní tak nastolení řádu a harmonie.³⁰⁹

V dnešní době samozřejmě těžko zjistíme původní motivaci těchto dávných pohanských obřadů, ale jejich spojitost s lidovým svatebním obřadem pozorovat můžeme. Jak již bylo mnohokrát zmíněno, lidový svatební obřad byl naplněn magickými dějstvími, jejichž úkolem bylo zajištění plodnosti mladého páru a úrodnosti jejich hospodářství. Tomuto cíli sloužily zvyky spojené se zvířecí kůží, zrnem či jeho produkty, rostlinami a jejich částmi, založené na principech kontaktní magie, jež byly součástí všech důležitých pohanských obřadů agrárního cyklu, a to samozřejmě nejen ukrajinského etnika. Je možné, že v našem prostředí známý zvyk šlehání vrbovou pomlázkou, šlehání dívek proužky kůže při římských Luperkáliích³¹⁰ a udeření svatebčanů procházejících pod *kolačem* vycházely ze stejného základu.

Lidová magie však nejspíše u tak důležitého úkolu, jakým bylo zajištění plodnosti a úrodnosti, nezůstávala jen u magie kontaktní, ale obracela se na všechny možné prostředky. V souvislosti s tím můžeme v řadě svatebních zvyků spatřovat pozůstatky dřívějších obřadných souloží. V zápise D. A. Rasovského je možné tímto způsobem vykládat zvyky předcházející vstupu nevěsty do ženichova domu (viz kapitola 10.2.5). Nevěsta byla tou dobou přiváděna k dobytku, posazována na seník, do jeslí apod. Podle dotazovaných lidí bylo cílem těchto úkonů, aby se dobytku mladého páru dobře dařilo, což by výše předloženou interpretaci do jisté míry potvrzovalo, stejně jako skutečnost, že se *starosta* na tomto místě za

³⁰⁸viz LAŠČENKO, S.K. *Zakljatije smechem: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavjan*. Moskva : Ladomir, 2006. s. 118.

³⁰⁹LAŠČENKO, S.K. *Zakljatije smechem: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavjan*. Moskva : Ladomir, 2006. s. 118.

³¹⁰VOVK, Ch. *Studiji z ukrajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 206.

prosperitu dobytka modlil. Tomuto zvyku založenému na principu kontaktní magie pak mohla v minulosti předcházet obřadní soulož jakožto prostředek magie imitativní. Plodnostní síla, jíž demonstroval pohlavní styk, se časem mohla postupně v představách lidí přenášet na nevěstu, neboť ženich se podle zápisu D. A. Rasovského někdy této obřadné návštěvy chlěva ani neúčastnil a pokud ano, zastával zde povětšinou pouze roli průvodce nevěsty. Jen ve vesnici Šandrovo byl spolu s nevěstou posazován do jeslí.

Obecně se dá předpokládat, že v minulosti obřadné soulože probíhaly na těch místech svatebního obřadu, kde se později zachoval zpěv erotických písní či tance erotického charakteru. Podle S. K. Laščenko a jiných měly tyto písně a erotika ve verbálním projevu vůbec sloužit jako *zařikání na povzbuzení sexuální síly*.³¹¹ S erotickými písněmi se v zápise D. A. Rasovského setkáváme pouze na jednom místě, a to nikoliv při tzv. *rjadovém tanci* či obřadu *komory*, jak tomu často bývalo, ale opět při rituálech předcházejících vstupu nevěsty do domu ženicha (viz kapitola 10.2.5).³¹² Vzhledem ke kumulaci svatebních zvyků pohanského charakteru v tomto okamžiku svatby můžeme předpokládat, že tato chvíle byla v minulosti centrálním bodem svatby. Byla při ní jednak zajišťována plodnost a úrodnost, jednak zde nejspíše docházelo k obřadnému přijetí nového člena rodu. Jako pozůstatek tohoto obřadného přijímání můžeme v zápise D. A. Rasovského nazírat obřadné vítání nevěsty tchýní či povinnost nevěsty políbit všechny příbuzné nevěsty ženského pohlaví. Je však možné, že taková forma obřadného přijetí nového člena rodu nebyla v určitém stádiu vývoje lidské společnosti považována za dostačující. To mohlo souviset s přechodem na patriarchální uspořádání společnosti, ve které mohlo být vyžadováno, aby nevěstu přijali mužští představitelé rodu, což mohlo mít opět podobu obřadných souloží (nejspíše hromadných). Jedná se však samozřejmě pouze o domněnky.

Velice často však v tomto duchu bývají vykládány některé svatební tance, předně tzv. *rjadový tanec*.³¹³ Základem *rjadového* tance je to, že s nevěstou postupně tančí všichni mužští představitelé ženichova rodu. Někdy se za tento tanec platí, přičemž ženich v takovém případě tančí jako poslední a odevzdává největší sumu. V zápise D. A. Rasovského se s takovým názvem nesetkáváme. Tance, které by mu však mohly odpovídat, nalezneme

³¹¹ LAŠČENKO, S. K. *Zakljatije smečom: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavjan*. Moskva, 2006. s. 142.

³¹² V zápise doprovází rituální *procházení pod kalačem*. Jak uvádí D.A.Rasovskij: *Mládenci při tom zpívají písně, nezanechávající žádné pochybnosti o sexuální podstatě této symboliky*. Střetování se do *kalače*, tedy kulatého svatebního chleba s otvorem uprostřed, podle něj jasně představuje symbolizaci *koitu*, rozlamování lívance zase *deflorace*. Připojuje i odpovídající píseň zapsanou ve vesnici Novoje Barovo (viz kapitola 10.2.5).

³¹³ Podle M. Mušinky, měl být *aktem definitivního přijetí nevěsty do nového domu*. Viz MUŠINKA, M., *Archaické a inovační prvky v súčasnom svadobnom obrađe Ukrajincoŭ východného Slovenska*. In: *Svatební obřad : súčasný stav a proměny*. Brno. 1983. s. 166.

v zápise dva, tzv. *vološskyj* (*valašský*) tanec, který podle zápisu hráli muzikanti po dobu rituálního *procházení pod kolačem*, a především tanec označovaný jako *zolotoj* (zlatý) či *otdanicyn* (*nevěstin*), který následuje po začepení nevěsty. U *vološského* tance se nejspíše jednalo pouze o píseň, neboť žádný tanec na tomto místě D. A. Rasovskij nepopisuje. *Zolotoj* či *otdanicyn* však uvedenému popisu *rjadového* tance zcela odpovídají.³¹⁴ Nebylo však zaznamenáno, že by tento tanec doprovázel zpěv erotických písní ani jiný náznak, který by nás mohl vést k odvozování jeho původu od rituálních souloží. Takto můžeme tanec vykládat pouze na základě srovnání s jinými materiály věnujícími se dané tematice.³¹⁵

Dalším dokladem, který by v lidovém obřadu popsaném D. A. Rasovským mohl odkazovat na dřívější hromadné svatební soulože, jsou slova jednoho *svatebního starosty* z vesnice Uhlja, který komentuje předání nevěstou vyšívané košile ženichovi se slovy, že *dnešní noci jen podle ní nevěsta pozná, kdo je ženich*. Podobně je v zápise J. I. Lozyns'kého komentováno rozdělování obřadního chleba: *A kdo nastilnyk³¹⁶ okusí, ten s nevěstou spátí musí.*³¹⁷

Jediným místem, u kterého však můžeme ve studovaném zápise o obřadné souloži hovořit téměř s určitostí, je obřad tzv. *komory*, který v minulosti nejspíše představoval jeden ze závěrečných aktů stvrzujících uzavření a symbolizující naplnění manželského sňatku. Zde se však jednalo především o soulož ženicha a nevěsty a ačkoliv některé materiály dosvědčují, že role ženicha mohla být zastupována *družbou* či jiným představitelem ženichova rodu,³¹⁸ k orgiím zde docházet nemuselo.³¹⁹

³¹⁴ Platba měla nejspíše symbolizovat vykoupení nevěsty od ostatních účastníků loupežné výpravy, kterou byla získána (viz kapitola 10.6.)

³¹⁵ SACHANEV, V.V. Svad'ba v Podkarpatskoj Rusi. In: *Extrait des comptes rendues du IV-e Congress des geographes et des ethnographes slaves*. Sofia, 1936. s. 294.; Tanců tohoto typu existovala řada, přičemž jejich starší varianty měly podle všeho výrazně erotickou náplň. Jsou jimi tance jako *žuravel'* či *chalandrja*, jejichž součástí bylo vzájemné dotýkání pohlavních orgánů. Bývaly součástí obřadů tzv. *komory* a *perezvy* (jeden s posvatebních obřadů, spojený někdy s velice bujným veselím). Viz . LAŠČENKO, S. K. *Zakljatije smechem: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavjan*. Moskva, 2006. s. 158-159; VOVK, Ch. *Studiji z ukrajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Naukova dumka, 1995. s. 302-303.

³¹⁶ speciální chleba k tomuto zvyku určený

³¹⁷ LOZYNS'KYJ, J. I. *Ukrajins'ke vesillja*. Kyjiv, 1992. s. 151.

³¹⁸ V. V. Sachanev zaznamenal ve vesnici Stakčín v 30. letech 20. století zvyk, který by mohl tomuto výkladu nasvědčovat, a to vykupování manželského lože od *družby*, který si do něj před příchodem oddáváného páru lehal a odmítal odejít. Viz SACHANEV, V. V. Svad'ba v Podkarpatskoj Rusi. In: *Extrait des comptes rendues du IV-e Congress des geographes et des ethnographes slaves*. Sofia, 1936. s. 294.

³¹⁹ Jednoho z nejstarších zápisů ukrajinské svatby však hovoří otom, že byli svatební hosté při obřadném vykonání pohlavního styku přítomni ve stejné místnosti a od mladého páru je odděloval pouze závěs. Lidé se přitom vesele bavili, *tančili za doprovodu dud...tleskali* a komentovali dění za závěsem. Viz BOPLAN, H. L. *Vesil'ni zvyčaji Ukrjinciv u peršyj polovyni XVII st*. In: *Vesillja v seli Boryspil' Perejaslavs'koho povitu Poltavs'koji huberniji*. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Knyha 1. Kyjiv : Naukova dumka, 1970. s. 66; V. K. Borysenko zase o obřadu *komory* hovoří jako o *výplodu patriarchální rodiny, svébytné formě boje proti*

Při obřadu *komory* byla v ukrajinské lidové svatbě užívána celá řada předmětů, které měly nejspíše opět za úkol zajistit plodnost oddávaného páru: oddávaný pár byl přikrýván kožešinou,³²⁰ odestýlali mu na slámě³²¹ či na snopech,³²² časté bylo jezení pečené slepice přímo na loži³²³ aj.

V námi sledovaném záznamu můžeme takto interpretovat zvyk pokládání jařma na ženicha a nevěstu, který měl sice podle dotázaných symbolizovat spravedlivé rozdělení břemene domácích a společenských povinností mezi oba manžele, avšak v minulosti se mohlo jednat o prostředek kontaktní magie a snahu přenést na člověka plodnost dobytka, jako je tomu při dotyku s kožešinou či ve zvyku nošení zvířecího špeku těhotnou ženou (viz kapitola 9.2) a možná i ve zvyku vození nevěsty do chléva.

Prostředek ochranné magie by mohla v zápisu reprezentovat opět *kuraha*, která, jak již bylo uvedeno, byla ve sledované oblasti připevňována na stropní trám nad postel novomanželů (viz kapitola 10.2.3).

V souvislosti s obřadem *komory* a průběhem noci hlavního svatebního dne je nutné uvést ještě několik poznámek k orgiím a ke zmíněné teorii *posvátné necudnosti*.³²⁴ V mnoha zápisech se setkáváme se snahou postihnout určitou orgiastickou atmosféru, v níž se tato část lidového svatebního obřadu nesla, stejně jako některé posvatební obřady spojené s cílenými výtržnostmi, maskami atd. Ty někdy nápadně připomínají masopustní průvody.³²⁵ V námi

předmanželským stykům mladých lidí. Viz BORYSENKO, V. K. *Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinі: (Istoryko-etnografіčne doslidžennja)*. Kyjiv : Naukova dumka, 1988. s. 92. apod.

³²⁰ PRAVDJUK, O. A. Ukrajins'ke vesillja. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Knyha 1. Kyjiv : Naukova dumka, 1970. s. 29.

³²¹ ČUBYNŠ'KYJ, P. P. Vesillja v seli Boryspil' Perejaslavs'koho povitu Poltav's'koji huberniji. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Knyha 1. Kyjiv, 1970. s. 131.

³²² BORYSENKO, V. K. *Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinі: (Istoryko-etnografіčne doslidžennja)*. Kyjiv, 1988, s. 135

³²³ ČUBYNŠ'KYJ, P. P. Vesillja v seli Boryspil' Perejaslavs'koho povitu Poltav's'koji huberniji. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Knyha 1. Kyjiv, 1970. s. 129, 135; DEMČENKO, I. Vesillja v mistečku Monastyryšče Lypovec'koho povitu Kyjivs'koji huberniji. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Knyha 1. Kyjiv : Naukova dumka, 1970. s. 204.

³²⁴ LAŠČENKO, S.K. *Zakljatije smechem: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavjan*. Moskva : Ladomir, 2006. s. 118.

³²⁵ Byly jimi obřady jako tzv. *perezvy* či *cyhanščyna* (lovčy). Viz ZDOROVEHA, N. I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 128.

Perezvy představovaly, jak uvádí S. K. Laščenko *sérii rituálních úkonů spojených s přecházením z jednoho domu do domu druhého, jež bylo doprovázeno všeobecným bujarým veselím, smíchem, hudbou, tancem, zpíváním erotických písní*. Viz LAŠČENKO, S. K. *Zakljatije smechem: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavjan*. Moskva, 2006. s. 138; Podle Ch. Vovka se jdenalo o *pokračování orgiastického veselí, které započínalo okamžikem deflorace nevěsty*. Viz VOVK, Ch. *Studiji z ukrajins'koji etnografiji ta antropolohiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 207-208; *Cyhanščyna* je podle všeho zvykem totožným či velice blízkým, kdy svatebčané *obcházeli domy a prosili či kradli mouku, peníze, slepice, poté kupovali kořalku a dále se oddávali bujarému veselí, při čemž zpívali perezvjanské písně*. Viz PRAVDJUK, O. A. Narodne vesillja na Ukrajinі. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Knyha 1. Kyjiv : Naukova dumka, 1970. s. 31 Někde se při tomto řádění převlékají za cikány i za jiné postavy např. kněží, takto obchází domy, cikáni kradou, kněží prosí na kostel apod. Zde již vidíme nápadnou podobnost s masopustními oslavami. Viz ČUBYNŠ'KYJ, P. P.

sledovaném zápise je průběh večera svatebního dne popisován zcela poklidně a ani v rámci velice stručného popisu posvatebních obřadů, které se v dané době příliš dobře nezachovaly, na nic podobného orgiím také nenarazíme. S některými náznaky odkazujícími tímto směrem a se snahou popsat zmiňovanou orgiastickou atmosféru se zato setkáváme při popisu předvečera hlavního svatebního dne, tedy tzv. *husek*.³²⁶ Zde D. A. Rasovskij hovoří o zákazech rodičů, kteří ještě v dané době nechtěli pouštět své dcery na tuto obřadní hostinu, kde mohla být přítomna pouze svobodná mládež. Poukazuje však i na zákazy oficiální,³²⁷ snažící se zamezit nadměrnému pití alkoholu a rvačkám, k nimž tento večer údajně často docházelo. V samotném názvu *husky* pak možná narážíme na snahu skrýt skutečnou náplň tohoto rituálního večera. Stejně tak i v jinotajném pojmenování „*jdeme pít vodu*“, jak cestu na tuto hostinu ženichova družina označovala (viz kapitola 10.7). Žádné důkazy, že by v tomto okamžiku svatebních příprav docházelo k sexuálním orgiím, ale zápis nepřináší. Vzhledem k uvedeným jevům je však možné jejich přítomnost na tomto místě v minulosti předpokládat.

10.7 Prvky znázorňující únos nevěsty v zápise D. A. Rasovského

Velice archaickou složku ukrajinské lidové svatby představovaly elementy dramaticky znázorňující získávání nevěsty prostřednictvím únosu či koupě. Řada badatelů považuje tyto prvky za pozůstatky této formy uzavírání manželského sňatku. Jak říká N. I. Zdoroveha: *Zatímco zpočátku bylo unášení zvykem, následně se zachovalo jako symbolický obřad*.³²⁸ Podobného názoru je i V. Ochrymovyč: *To, co se nyní stalo obřadem, bylo kdysi životní skutečností a to, co se dnes vytváří svatební drama, představovalo kdysi drama životní*.³²⁹

Jiní badatelé podobné teorie vyvrací. J. Komorovský sice souhlasí s teorií, že vznik tohoto obřadu souvisí s přechodem *od matrilokálního manželství k patrilokálnímu*, avšak vyvrací teorii, že jsou podobné projevy ve svatebním obřadu pozůstatkem skutečných únosů

Vesillja v seli Boryspil' Perejaslavs'koho povitu Poltavs'koji huberniji. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Knyha 1. Kyjiv, 1970. s. 144.

³²⁶ Jak uvádí zápis D. A. Rasovského: *Ještě ne v zase tak dávných dobách husky představovaly ne zrovna skromné veselí a končili orgiemi. Proto dokonce i teď, kdy již z orgií nic nezůstalo, ani náznak, pouštějí přísnější rodiče své dcery na husky stále velice neochotně.*; Podobně se o tomto večeru spojeném s loučením se svobodou vyjadřuje i V. V. Sachanev (viz Sachanev, V.V. Svad'ba v Podkarpatskoj Rusi. In: *Extrait des comptes rendues du IV-e Congress des geographes et des ethnographes slaves*. Sofia, 1936. s. 286.

³²⁷ Bujný průběh *husek*, přesněji řečeno násilí vyvolané nadměrným pitím alkoholu, bylo podle námi sledovaného zápisu v některých oblastech důvodem, kvůli němuž se tato část svatby zkracovala či byla zcela vypouštěna, neboť jak cituje D. A. Rasovskij místní obyvatelstvo: *Svatba bez rvačky a krve není žádná svatba*.

³²⁸ ZDOROVEHA, N.I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 36.

³²⁹ OCHRYMOVYČ, V. *Značeniye malorusskich svadebnich obrjadov i pesen v istorii evoljucii sem'j*. Moskva : s.n., 1892. s. 87.

nevěsty. Podle něj představovalo dramatické ztvárnění únosu pouze *obřad odloučení nevěsty od jejího rodu a rodového kultu*. Jeho základem byla podle něj skutečnost, že z hlediska uctívání rodového kultu nebylo možné, aby nevěsta dobrovolně odešla od své rodiny. Odtrhnutí se od svého rodu by mohlo vzbudit hněv předků. Dramatické prvky znázorňující únos měly podle J. Komorovského za úkol tyto tajemné síly zmást a zabránit jejich hněvu a trestům.³³⁰

V každém případě můžeme z velkého zastoupení bojových motivů usuzovat o vážnosti, jakou takové počiny v dávné minulosti měly, i o tom, jak velký význam mělo pro prostý lid přesné dodržování této tradice. V námi sledovaném obřadu tyto motivy nejvýrazněji vystupovaly při příchodu ženichovy družiny na *husky*, při cestě do nevěstina domu i z něj, při tzv. *razboji*, při smlouvání o *kosyci* (květiny připevňované na čepice mládenců), při schovávání nevěsty, při rituálu s postavou *němého* a též při tzv. *propuji* (obřadní výpravě nevěstiny rodiny do ženichova domu spojené s přinesením jejího věna). Do jisté míry je takto možné nahlížet také na shazování vínku při čepení a naklánění *kurahy* nad nevěstu. Spatřovat je můžeme též v některých zvycích spjatých s *družbou* či mláďenci z ženichovy družiny připomínající *výkupu kořisti*, tedy nevěsty.

Výpravě na *husky* a na *razboj* předcházelo shromáždění mládenců v domě ženicha, po němž se za doprovodu střelby vydávali k nevěstě. Již sama tato podoba pochodu připomínala válečnou či loupežnou výpravu, spojovalo ji s ní však ještě několik dalších prvků.

Jedním z nich byla snaha o určitou uniformitu, jež se projevovala v připevňování tzv. *kosyc* (kytic) na čepice mládenců. V zápise D. A. Rasovského se s ním setkáváme až po příchodu do domu nevěsty, původně však tento rituál nejspíše probíhal již v domě ženicha. Tak popisuje tento zvyk např. N. I. Zdoroveha. Podle jejích slov tato *obřadnost připomínala přípravu vojska na dalekou cestu*. Daný zvyk pak měl být podle jejího názoru obdobou výzvy *k jednotě či svébytnou přísahou*.³³¹

Důležitým projevem byla také snaha o zatajení skutečného cíle tohoto tažení. S tímto motivem se setkáváme v alegorických rozhovorech, jež byly součástí námluv, dobývání nevěstina a ženichova domu. Odráží se také v pojmenování výpravy za nevěstou jako „*jdeme vodu pít*“, s níž se D. A. Rasovskij setkal ve vesnici Novoje Barovo, v níž byly v době výzkumu sledované lidové obřady zachovány nejlépe. O tomto jinotaji jsme hovořili již v souvislosti s orgiemi, jež pravděpodobně tento večer v minulosti provázely (viz

³³⁰ KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava, 1976. s. 155-158.

³³¹ ZDOROVEHA, N. I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 107-108.

kapitola 10.6), ale mohlo se také jednat o přenesení motivu ze zvyků spojených se skutečným lovem. Podle lidových pověr totiž lidé nesměli při odchodu na skutečný lov nahlas vyslovit ani jinak naznačit skutečný motiv cesty, aby se zvíře (tedy oběť) nevylekala a neschovala.

Motiv loupežné výpravy se pak odrážel také ve snahách o uchránění nevěsty, ať jimi bylo její schovávání, nastrčení nevěsty falešné, či její střežení některým z mužských představitelů rodu, který se v námi sledované oblasti pravděpodobně přeměnil do postavy *němého* (viz kapitola 10.2.4). V posledních dvou jmenovaných zvycích pak můžeme sledovat i projevy dramatického ztvárnění výkupu, jež byl patrný i v tanci s mužskými představiteli ženichova rodu (viz kapitola 10.6). Dá se spatřovat též v platbě nevěstě za víněk, v obdarování matky nevěsty i nevěsty samé kozačkami či ve schovávání peněz pro nevěstu do ženichových kozaček (viz kapitola 10.6).

Atributem odkazujícím směrem k bojovým motivům byla též zmiňovaná *kuraha*, která, jak již samo její pojmenování napovídá, vznikla nejspíše jako nápodoba válečné korouhve. D. A. Rasovskij zaznamenal zvyk, ve kterém bychom mohli spatřovat symbol pokoření nevěsty, a to naklánění *kurahy* nad nevěstu při jejím čepení. Stejný motiv by pak mohl mít jinde zaznamenaný zvyk sundávání vínku nevěsty prostřednictvím *kurahy*³³² či zvyk popisovaný I. Paňkevycem, podle něhož byla nevěsta do šátků odpáraných z tohoto svatebního atributu zabalována.³³³ Jako na symbol pokoření nevěsty kromě toho můžeme nahlížet i na samo čepení nevěsty ženichem či některým z členů jeho rodu, které podle zápisu D. A. Rasovského v sledované oblasti dominovalo. Nevěstino shazování čepce (viz kapitola 10.2.5) pak nejspíše znázorňovala kladení odporu.

K nejvýraznějšímu dramatickému znázornění boje docházelo u nevěstiniých vrat. V zápise D. A. Rasovského se setkáváme se speciální petlicí na vratech (*čovou*) a s nástroji speciálně určenými na její odstranění, kterými měla být speciální sekerka³³⁴ či dvouzubé vidle.³³⁵ S jejich pomocí byla v průběhu zmiňovaného alegorického rozhovoru *čova* shozena nebo byly dveře vysazeny z pantů. V materiálech věnovaných tématice ukrajinské lidové svatby se však setkáme s nejrůznějšími zbraněmi, jež nosil ženich a jeho družina při sobě³³⁶ a také s celou řadou způsobů dramatického znázornění boje, od obyčejného nealegorického

³³² KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja...*, Luc'k : Volyns'ka oblasna drukarnja, 2007. s. 170.

³³³ PAŇKEVYČ, I. *Hovir sil riky Rus'koji buv. Marmaroša v Rumuniji*. Užhorod : Prosvita : O. Vasilijan, 1932?. s. 5.

³³⁴ pozn. D. A. Rasovského: *vesnice Ternovo*

³³⁵ pozn. D. A. Rasovského : *vesnice Vul'chovci a Ternovo*

³³⁶ viz ZDOROVEHA, N. I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajini*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 65.

slovního dokazování,³³⁷ přes symbolický souboj v hádankách,³³⁸ až po různé neverbální bojové projevy (např. ženichova družina rozbíjela při vjezdu do dvora hrnec s popelem, který měl na hlavě speciálně pro tuto příležitost vyrobený slaměný voják)³³⁹ atd. Velice variabilní byl i způsob obrany. I. Demčenko např. zaznamenal, že ženichově družině bránili domácí vstoupit tak, že zastoupili průchod s koly v rukou.³⁴⁰ Mnoho variant mělo pak i následné usmíření bojujících stran či stvrzení dohody obou rodů. Velice rozšířená byla varianta s připjím kořalkou, se kterou se setkáváme v námi sledovaném zápise, ale mohlo jej symbolizovat např. spojení zapálených svící na prahu domu³⁴¹ apod.

Motiv dobytí nevěstina domu se v zápisu D. A. Rasovského odrážel i v samotném chování ženichovy družiny během hostiny v nevěstině domě, v jejich určité „roztahovačnosti“.

Trochu sporný prvek představovalo vedení nevěsty za šátek, jež nám obzvláště při cestě do ženichova domu nápadně připomíná provaz, jímž mohla být nevěsta v minulosti během únosu spoutána. Tento zvyk byl velice rozšířený a v materiálech zpracovávajících ukrajinský lidový svatební obřad se s ním setkáváme na nejrozličnějších místech. V zápise D. A. Rasovského je voděna za šátek pouze nevěsta a pouze při pochodu do ženichova domu. Zde nám tedy v interpretaci šátku jakožto dramatického znázornění spoutání nevěsty při únosu nic nebrání. Podle jiných materiálů však byl tímto způsobem veden i ženich při obřadném loučení nebo takovým způsobem probíhalo trojí obcházení stolu ženicha a nevěsty. V takových případech by se pravděpodobně jednalo buď o chybné přenesení zvyku, nebo o vliv křesťanského obřadu.

Směrem k dávným únosům nás zavádí též samotný fakt, že nevěstu nedoprovázela kromě *krylji*, nesoucí vlastně „symbol jejího znevolnění“ – čepec, nikdo z jejích blízkých. Ti se dostávali do domu ženicha až se zmiňovaným *propujem*, který měl nejspíše, jak uvádí V. Ochrymovyč, znázorňovat *honbu za unesenou dcerou*. To dokazuje mimo jiné na tematice dochovaných písní s tímto pochodem spjatých.³⁴²

³³⁷ HRYVNA, V. *Narodni zvyčaji Makovyci*. Prjašiv, 1973. s. 55.

³³⁸ KALYNJAK, I. *Narodne vesillja: (Selo Rivne Svydnyc'koho okruhu)*. Prjašiv : Ck KSUT, 1979. s. 27.

³³⁹ ZDOROVEHA, N. I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 112.

³⁴⁰ DEMČENKO, I. *Vesillja v mistečku Monastyryšče Lypovec'koho povitu Kyjivs'koji huberniji*. In: *Vesillja: U dvoch knybach*. Knyha 1., Kyjiv, 1970. s. 155.

³⁴¹ ZDOROVEHA, N. I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv, 1974. s. 112.

³⁴² OCHRYMOVYČ, V. *Značenijsje malorusskich svadebnych obrjadov i pesen v istorii sem'ji*. Moskva : s.n., 1892. s. 60-62.

10.8 Projevy ochranné magie v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským

V kapitole věnované obecnému popisu iniciačních obřadů jsme hovořili o velkém nebezpečí, které lidem jimi procházejícím i těm přicházejícím s nimi do kontaktu hrozilo. Proto se v jejich průběhu setkáváme s celou řadou ochranných opatření. Nejinak tomu bylo v ukrajinské lidové svatbě.

Nejprve se vrátíme k některým elementům popisovaným již v předchozí kapitole věnované prvkům znázorňujícím únos nevěsty, neboť některé z nich je možné interpretovat i jako projevy ochranné magie. Sem bychom zařadili především střelbu, jinotajné názvy a alegorické rozhovory, vedení nevěsty za šátek. Také by sem mohly patřit zvyky, spojené s převlékáním, jako je připevňování *kosyc* na čepice mládenců, nastrkování falešných nevěst či postava *němého*. Náležet by sem mohl i převlek matky ženicha při ohazování zrním (viz kapitola 10.2.4) a nasazování ženichovy čepice na hlavu nevěsty při jejím čepení (viz kapitola 9.1).

Střelba mohla představovat snahu o zaplazení zlých sil stejně jako rolničky či zvonečky na *kuraze* (viz kapitola 10.8).³⁴³ Převleky a jinotaje mohly mít zase za úkol jejich oklamání. Vedení za šátek pak mohlo představovat ochranu vodiče před přímým kontaktem s ohroženou osobou procházející iniciací. Stejnou funkci jako šátek pak podle všeho měly i různé předměty užívané při čepení k sundávání vínku (viz kapitola 10.2.5).

Důležité ochranné opatření představovalo v zápise D. A. Rasovského křížování rámu dveří, prahu, oken a pece při odchodu z nevěstina domu a příchodu do domu ženicha. Námi sledovaný zápis hovoří o dělání křížů. V. V. Sachaněv se v slovenské rusínské vesnici Stakčín setkal s prostým mlácením do rámu dveří a prahu, což ho vedlo k interpretaci zvyku jako jednoho z projevů dramatického znázornění únosu.³⁴⁴ Vzhledem k tomu, že křížování dveřního rámu a prahu podle zápisu D. A. Rasovského doprovázelo rozdělávání malého ohně (vesnice Remeta) či rozdupávání uhlíku (vesnice Uhlja), položení na práh nože či *starostovy* hole (vesnice Dulovo), můžeme předpokládat, že jeho smyslem byla především ochrana lidí překračujících tuto symbolickou hranici domu. Jak uvádí N. F. Sumcov, práh byl obdobně jako pec místem uctívání, přinášení obětí. Lidé se domnívali, že v jeho blízkosti přebývají domácí duchové, předci rodu. Práh představoval hranici mezi předky rodu a jeho žijícími

³⁴³ KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba Slovanov*. Bratislava, 1976. s. 145.

³⁴⁴ Následné mlácení do pece pak mělo podle něj symbolizovat rozbití domácího krbu. viz SACHANĚV, V. V. Svadba v Podkarpatskoj Rusi. In: *Extrait des comptes rendues du IV-e Congress des geographes et des ethnographes slaves*. Sofia : s.n., 1936. s. 290.

členy.³⁴⁵ Uvedené úkony spjaté s překročením této hranice byly, jak můžeme sledovat, založeny v případě překračování ohně či uhlíku na očištné síle ohně.³⁴⁶ V případě zářezů či úderů pak na snaze o zaplazení zlých sil (stejně jako tomu nejspíše bylo při zvyku házení hřebíků na pec při trojím obcházení stolu – viz kapitola 9.1). V některých vesnicích navštívených D. A. Rasovským byl zvyk křížování dveří, jak již bylo zmíněno, spojen s překračováním nože položeného na prahu. I zde se podle všeho jedná o snahu vystrašit zlé síly pomocí ostrých kovových předmětů (viz kapitola 9.6). Ochrannou silou byla jistě obdařena také hůl starosty, která ve vesnici Dulovo nůž nahrazovala.

Jistou ochrannou funkci měl nejspíše též vínek a *kuraha* (viz kapitoly 10.2.3, 10.2.5), především však *peremitka* (bílý šátek, závoj), která byla nevěstě zavazována před dokončením začepení (viz kapitola 10.2.5) a do jisté míry též představovala přestrojení mající zlé síly zmást a skrýt před nimi nevěstu. Další ochrannou část oděvu mohly představovat také nevěstiny ženichem darované boty. Darování bot bylo velice rozšířeným prvkem slovanských svateb. M. Stojković jej interpretuje jako jeden ze symbolů přijetí nového člena rodem, což souviselo opět i s ochrannou magií. *Nevěsta měla vstoupit do tohoto nového společenství, měla se stát členem nové rodiny, ale jako cizí pro ženichův rod i půdu, neměla vstoupit do jeho domu v obuvi, kterou jí koupil otec či bratr, neboť to byla obuv znečištěná prachem půdy cizí... Už tím, že si nevěsta obula na svatbu střevíce nebo kozačky darované ženichem, stála jakoby na jeho půdě.*³⁴⁷

Co se týče oděvu, můžeme snahu o ochránění nevěsty spatřovat i v určité uniformnosti, o níž byla řeč již v předchozí kapitole. Obklopení nevěsty stejně nebo podobně oblečenými družičkami (či ženicha mládenci) mělo jistě za cíl zlé síly, které by chtěly ženicha či nevěstu ohrožit, zmást (viz kapitola 10.2.4). V zápise D. A. Rasovského měly tuto funkci nejspíše zmiňované *kosyci* (kytičky, jež byly mládencům ženichovy družiny připevňovány na čepice). Ochrannou funkci měl navíc jistě již samotný velký počet lidí.

Ochranným opatřením byl nejspíše také zvyk, podle něhož se družina ženicha odebírala z domu nevěsty jinou cestou, než do něj. Podle J. Komorovského se jednalo o snahu vytvořit ochranný *magický kruh*, stejně jako v rituálním obcházení po směru slunce³⁴⁸ (viz kapitola 10.5). Mohlo se však jednat též o prostou snahu oklamání zlých sil pomocí

³⁴⁵ SUMCOV, N. F., *O svadebných obrjádach, preimuščstvenno russkich*. Charkov' : Typografija I. V. Ionova, 1881. s. 192

³⁴⁶ Můžeme předpokládat, že se jedná o pozůstatek rituálu překračování a přejíždění ohně, který byl v dřívějších dobách velice rozšířený.; Různé podoby purifikačních obřadů viz KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava, 1976. s. 260.

³⁴⁷ STOJKOVIĆ, M. *Obuća. Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*. XXX/2. Zagreb, 1936. s. 18-21.

³⁴⁸ KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba Slovanov*. Bratislava, 1976. s. 151.

změny předpokládané trasy pochodu stejně jako ve zvyku prolézání nevěsty oknem v případě, že ženichem byl vdovec, či podávání novorozeného dítěte oknem v rodinách, kde děti hodně umíraly (viz kapitola 9.6).

Ochranná magie však podle zápisu nebyla směřována pouze na zlé síly a zlé působení pohanských božstev, ale i na černou magii lidskou. Se strachem z uřknutí mohlo souviset opatrné zacházení se sejmutým nevěstíným vínkem (viz kapitola 10.2.5) či v křížování pece při příchodu nevěsty do ženichova domu (viz kapitola 10.2.5).

Charakter ochranné magie před lidskou silou má konečně i zvyk, podle něhož si nevěsta na sebe ve svatební den oblékala košili, již večer obdaruje ženicha, což mělo zabránit tomu, aby ji muž bil. Podobné zvyky spojené s magickou mocí oděvu byly v ukrajinském lidovém svatebním obřadu poměrně časté. V zápise I. Bugery ze stejného důvodu zavazovaly družičky ženichovi ruce košilí, již si během obřadu čepení svlékl.³⁴⁹ Vzájemné utírání do košil bývalo zase součástí tzv. *mytvyn (očistných posvatebních koupelí)*.³⁵⁰ S obdobnými magickými úkony se však setkáváme i mimo svatební obřad, např. bylo zvykem oblékat dítěti košilku sourozence, *aby se měli rádi*³⁵¹ apod.

Magickým ochranným prostředkem byla nejspíše též zmiňovaná *kuraha* (viz kapitola 10.2.3) a nejružnější převleky (viz kapitola 10.2.4). Je nutné také připomenout ochranná opatření uvedená již ve spojení se svatebními zvyky, jež měla podle obyvatel dotázaných D. A. Rasovským ovlivňovat pohlaví či vlastnosti budoucích dětí oddávaného páru. Bylo by jimi sypaní nevěště zrní do bot či jeho zapékání do *kolače*, jež nevěsta po dobu trvání svatby nosí při sobě; nasazování ženichovy čepice na hlavu nevěsty při čepení, házení hřebíků na pec při trojím obcházení stolu; snaha o tiché pití ze zvonečku při rozplétání *kurahy* (viz kapitola 9.1).

10.9 Akty stvrzující uzavření manželského sňatku v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským

S ochrannou magií ve svatebním obřadu souvisí snaha o demonstrování stvrzení konečného přechodu oddávaných do nového stavu manželského a stvrzení přijetí nového

³⁴⁹ BUGERA, I. *Ukrajins'ke vesillja na Lemkivšyni*. L'viv, 1936, s. 52.

³⁵⁰ SACHANEV, V. V. Svad'ba v Podkarpatskoj Rusi. In: *Extrait des comptes rendues du IV-e Congress des geographes et des ethnographes slaves*. Sofia, 1936. s. 293; PARLAH, M. I. Vesillja v seli Bukovec' Mukačivs'koho rajonu Zakarpats'koji oblasti. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Knyha 2. Kyjiv, 1970. s. 246.

³⁵¹ Kondratovyč, O., *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja...*, Luc'k, 2007, s. 87

člena rodem. Hlavním stvrzujícím aktem bylo bezpochyby čepení nevěsty a rituály s ním spojené, jako sundávání vínku z ženichovy čepice a trojí obcházení stolu. Mohli bychom sem zařadit i obřadní rozplétání *kurahy* (viz kapitola 10.2.3).

V minulosti takovým aktem bylo jistě i zavazování zástěry nevěstě (viz kapitola 9.1).³⁵² Obřadné dělení *korovaje* a jeho hromadná konzumace představovaly přijetí nového člena rodem, spojení dvou rodin. Stejně tak i nevěstin tanec s mužskými představiteli ženichova rodu či líbání představitelů ženského pohlaví. Zvyk zavazování zástěry nabyl zcela nového významu a dělení *korovaje* bylo dodáním soutěžního prvku trochu zneváženo (viz kapitola 10.4), avšak v minulosti se nejspíše jednalo o obřady stejné důstojnosti jako čepení.

10.10 Pozůstatky přinášení obětí v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským

Projevy stvrzení iniciace a přijetí rodem měly jistě velký společenský význam, ještě důležitější však byla v minulosti nejspíše demonstrace dokončení přechodu směřovaná k přírodním a domácím božstvům, neboť z jejich strany hrozilo oddávanému páru po dobu trvání obřadu největší nebezpečí (viz kapitola 7). Z tohoto důvodu je svatební obřad, jak jsme mohli sledovat, naplněn ochrannými magickými úkony (viz kapitola 10.8), jejichž záměrem bylo pravděpodobně nejen tyto nadpřirozené síly oklamat, ale také je uctít. Prostřednictvím přinášení obětí se lidé snažili naklonit si přízeň těchto božstev a to nejen oddávanému páru, ale celému společenství, do něhož ženich s nevěstou náleželi. V ukrajinském lidovém svatebním obřadu popsáném D. A. Rasovským můžeme nalézt několik zvyků, u nichž tento původ můžeme předpokládat. Jedná se ovšem samozřejmě o hypotézy, které můžeme těžko dokázat. Jak již bylo zmíněno, pozůstatkem přinášení obětí by mohly být zvyky spojené se zrním a chlebem (viz kapitola 10.4), méně s kožešinou (viz kapitola 10.3). Zařadit bychom sem mohli pravděpodobně i zvyk s rozbíjením vejce, jež nevěsta upouští po překročení prahu ženichova domu (viz kapitola 9.1) či s kořalkou, již vylévá ženich a nevěsta na zem před odchodem z nevěstina domu.³⁵³ V neposlední řadě mohl být původně obětí pohanským božstvům pečený kohout, kterého nesla *krylja* do ženichova domu spolu se svatebními chleby a čepcem pro nevěstu. Bývalými obětními obřady mohly v minulosti být všechny svatební

³⁵²V. V. Sachanevovi se tento zvyk podařilo zaznamenat v písni. viz SACHANEV, V. V. Svad'ba v Podkarpatskoj Rusi. In: *Extrait des comptes rendues du IV-e Congress des geographes et des ethnographes slaves*. Sofia, 1936. s. 291.

³⁵³Tento zvyk zaznamenal D. A. Rasovskij ve vesnici Vul'sany.

hostiny. A v neposlední řadě jistou podobu oběti mohl představovat nevěstin vínek, který byl při čepení v některých vesnicích navštívených D. A. Rasovským přibíjen na *gerendu* (stropní trám, viz kapitola 10.2.3).

Zmiňované pokrmy a předměty byly házeny často pouze na zem. U zvyků vykonávaných na prahu domu či před ním, jako je tomu v případě upouštění vejce či vylévání kořalky, můžeme předpokládat, že původně tyto potraviny nebyly házeny jen tak na zem, ale přímo na práh. Práh byl v minulosti, jak jsme již uvedli v kapitole 10.8, v lidových představách přijímán jako jedno z domnělých sídel předků rodu, pohanských božstev. Dalším takovým centrem byla, jak můžeme ze zvyků zapsaných D. A. Rasovským odvodit, ve sledované oblasti nejspíše také půda a s ní spojený stropní trám, tzv. *gerenda*. Na půdu házela nevěsta po svém příchodu přinesené chleby, na *gerendu* byl přitloukán nevěstin vínek a ženichova *kuraha* (viz kapitoly 10.2.5, 10.2.3). Do *gerendy* také třikrát tloukl *starosta* svojí holí před odchodem do domu nevěsty. Tento úkon nejspíše nahrazoval křížování prahu, ke kterému v tomto okamžiku nedochází. Půda či stropní trám zde tedy nejspíše plnily stejnou funkci jako v jiných oblastech a jiných zápisech *pec*.³⁵⁴ Výklad, podle kterého tato část domu představovala sídlo domácích božstev, by mohl vysvětlovat zdůvodnění obyvatel, kteří ve spadnutí chlebů, hozených nevěstou na půdu, spatřovali špatné znamení. Při dané interpretaci by takový jev mohl symbolizovat odmítnutí přinášené oběti a tedy hněv domácích božstev.

10.11 Pozůstatky matriarchálního uspořádání společnosti v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským

Na důležité postavení matky narážíme v popisech lidové svatby velice často. Velkou pozornost mu věnuje v souvislosti s ukrajinskou svatbou ve své studii V. Ochrymovyč, který upozorňuje v této souvislosti na několik důležitých momentů.³⁵⁵ V námi sledovaném zápise se s pozůstatky matriarchálního uspořádání společnosti setkáváme především ve zvláštním postavení matky ženicha ve zvyku ohazování zrním a obřadném vítání nevěsty na prahu domu. Matriarchální původ má pak pravděpodobně i povinnost políbit všechny příbuzné ženicha ženského pohlaví. Tímto způsobem bylo nejspíše, jak již bylo uvedeno, demonstrováno přijetí nevěsty ženskou částí ženichova rodu. Dále se s pozůstatky matriarchátu setkáváme v zápise D. A. Rasovského při tzv. *propuji*, kde v roli velitele vojska

³⁵⁴ KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja...*, Luc'k : Volyns'ka oblasna drukarnja, 2007. s. 171

³⁵⁵ OCHRYMOVYČ, V. *Značenijsje malorusskich svadebnych obrjadov i pesen v istorii sem'ji*. Moskva : s.n., 1892.

vydávajícího se na *bojovou výpravu za unesenou dcerou* hrál roli nikoliv otec nevěsty, jak bychom v patriarchální společnosti očekávali, ale její matka.³⁵⁶ Méně výrazně se pak matriarchální uspořádání společnosti promítá ve zvyku darování bot tchýni, tedy symbolickém výkupu. Drobné náznaky pak můžeme pozorovat v zastoupení role námluvčího ženou, na něž však D. A. Rasovskij narazil v souvislosti s námluvami pouze jednou, a to ve vesnici Nižnja Apša obydlené rumunským obyvatelstvem.³⁵⁷ Posledním z pozůstatků matriarchálního uspořádání společnosti by mohlo být také čepení nevěsty tchýní, zaznamenané ve vesnicích Novoselycja a Dubove.

Nejvýrazněji se tato role matky zračila v rituálním ohazování zrnem. Zde by matka ženicha mohla v minulosti plnit roli hlavního obřadníka, kterou později vykonával *starosta*. V. Ochrymovyč upozorňuje na skutečnost, že na tomto místě lidového svatebního obřadu jen velice zřídka vystupoval otec a pokud se zde již objeví, pak jako zástupce tradice nové – s ikonou,³⁵⁸ bez kožichu a bez zrní.³⁵⁹

10.12 Církevní oddavky a křesťanské prvky v lidovém svatebním obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským

Jak již bylo uvedeno, křesťanské oddavky jsou v námi sledovaném lidovém svatebním obřadu výrazně vyděleny z jeho rámce. D. A. Rasovskij uvádí: *Na Karpatské Rusi je obřad církevní svatby vklíněn do svatebního veselí jako něco zcela cizorodého. Dodnes obyvatelé Karpatské Rusi oddělují „vinčannja“³⁶⁰ a samotnou „svadbu“³⁶¹ a často se stává, že se vinčannja koná v předvečer svatby nebo několik dní před ní.*³⁶² Podobné komentáře můžeme nalézt v mnoha materiálech věnovaných dané problematice. Církevní obřad si očividně mezi prostým lidem získával uznání velice pomalu, což můžeme ostatně pozorovat v různých historických dokumentech, především v církevních i světských nařízeních.³⁶³ V. Hnatjuk při popisu svatby u Bojků uvádí, že ještě před svatbou musel mladý pár *chodit k duchovnímu na*

³⁵⁶ OCHRYMOVYČ, V. *Značenijsje malorusskich svadebnych obrjadov i pesen v istorii sem'ji*. Moskva : s.n., 1892. s. 60-62.

³⁵⁷ Jak však D. A. Rasovskij upozorňuje, místní rumunské obyvatelstvo zachovalo lidové zvyky lépe, než tomu bylo ve většině vesnic s rusínským obyvatelstvem.

³⁵⁸ KOLOMYJČENKO, P. Vesillja v seli Prochory Borzens'koho povitu Černihivs'koji huberniji. In: *Vesillja u divoch knybach*. Knyha 1. Kyjiv, 1970. s. 379.

³⁵⁹ OCHRYMOVYČ, V. *Značenijsje malorusskich svadebnych obrjadov i pesen v istorii sem'ji*. Moskva : s.n., 1892. s. 71

³⁶⁰ církevní svatbu, oddání v kostele

³⁶¹ lidový svatební obřad

³⁶² Strojopis D. A. Rasovského

³⁶³ ZDOROVEHA, N.I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 50-55.

přezkoušení, jestli znají modlitbu, přičemž za její neznalost byla prý někdy udělována pokuta.³⁶⁴ V právních knihách z 16.–17. století je zaznamenáno, že *manželství nabývalo právní platnosti až po vesillju. Mezi vinčannjam a vesilljam byl dlouhý časový úsek (stávalo se, že i rok, někdy i dva). Po tuto dobu žili ženich a nevěsta zvlášť a nebyli považováni za manžele až do doby, než se uskutečnilo vesillja.*³⁶⁵

Největší změny v tomto ohledu přineslo nejspíše církevní nařízení synodu z roku 1774, které ustanovilo církevní svatební obřad na Ukrajině jako povinný. Podle něj bylo povinností novomanželů podepsat v kostele prohlášení, v němž se zavazovali ke společnému bydlení ihned po uzavření církevního sňatku. Pokud se tak nestalo, podléhali stejným trestům, jaké byly udělovány za nevěru.³⁶⁶

Reakcí na tato ustanovení bylo spojení církevního a lidového svatebního obřadu do jednoho dne, církevní oddavky však nejspíše ještě dlouhou dobu v jisté izolaci zůstaly. V námi sledované oblasti se v ní pak nalézaly podle zápisu D. A. Rasovského ještě v době jeho výzkumu. Na řadě míst došlo v souvislosti se zařazením církevních oddavek do rámce lidového svatebního obřadu postupně ke zjednodušení a tím vlastně i narušení pravidel lidové svatby, neboť přímo z kostela se odcházelo rovnou do domu ženicha a dramatické znázornění bojové výpravy a *razboj* byly někdy zcela vynechány. V námi sledované oblasti však podle zápisu D. A. Rasovského nevěsta po oddavkách odchází sama do svého rodného domu; *ženich se buď zdrží v hospodě, či jde k sobě domů za svojí „bandou“, aby již spolu s ní mohl jít dobývat nevěstu. Pokud jde mladý pár z kostela přímo k domu nevěsty, použít dovnitř pouze nevěstu a před ženichem a jeho „bandou“ se vrata zavírají.* Podvojnost odpovídající pravidlům lidového svatebního obřadu³⁶⁸ zde tedy byla zachována, což v dané době nebylo samozřejmostí.

O izolaci církevních oddavek svědčí v zápise D. A. Rasovského i několik dalších jevů. Předně to byla skutečnost, že pokud ženich vyzvedává nevěstu v jejím domě, nebyl tento příchod a odchod doprovázen žádnými zvyky a rituály, s nimiž se setkáváme při *huskách*, při *razboji* i při následném příchodu před ženichův dům³⁶⁹ (viz kapitola 10.7). V některých

³⁶⁴ HNATJUK, V. *Bojkivs'ke vesilje v Mšancy (starosambirs'koho povita)*. L'viv : Etnohrafična Komisija Nauk. Tovarystva im. Ševčenko, 1908. s. 2.

³⁶⁵ PRAVDJUK, O.A. *Ukrajins'ke vesillja*. In: *Vesillja u dvoch knybach*. Kniha 1. Kyjiv : Naukova dumka, 1970. s. 22.

³⁶⁶ ZDOROVEHA, N.I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 65-68.

³⁶⁷ svatební družinou

³⁶⁸ ZDOROVEHA, N.I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinі*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 102-103

³⁶⁹ pozn. D. A. Rasovského: *Tak je tomu i ve vesnicích Vul'chovci, Remeta aj. V Remetě nejdou ženich a nevěsta z jejího domu spolu, ale každý se svojí skupinou. Ženich jde se starostou a kumem, nevěsta s kumou. Nikdo další*

vesnicích pak ženich a nevěsta chodili do kostela docela každý sám a setkávali se až před ním.³⁷⁰ Na pozastavení dramatického ztvárnění únosu nevěsty upozorňuje na tomto místě mimo jiné i V. V. Sachaněv.³⁷¹

Důležitým argumentem svědčícím o neuznávání církevního obřadu je také to, že nebylo vyžadováno jeho společenské dosvědčení, neboť oddáváný pár doprovázel do kostela pouze *kmotr, starosta, družka, někdy družba a více nikdo*.³⁷² To již v dané době nepředstavovalo plošný stav, neboť podle jiných výzkumů chodili do kostela s ženichem a nevěstou všichni zúčastnění.³⁷³

Nejpádňjším argumentem, dokazujícím neuznávání církevních oddavek, je však tvrzení samotných obyvatel dotázaných D. A. Rasovským, podle něhož odchází dívka z kostela *z hlediska svatební hry stále ještě jako nevěsta*, což jen potvrzuje skutečnost, že si po skončení církevního obřadu znovu nasazuje svůj „*otdanicyn*“ – (*panenský*) vínek.³⁷⁴

Církevní obřad doprovázela na Ukrajině řada drobných magických úkonů a pověr, majících podobu soupeření mezi ženichem a nevěstou. Mezi nejrozšířenější patřilo věštění podle plamene svíčky, snaha nevěsty stoupnout ženichovi na patu či si první stoupnout na rušnyk, aby měla v rodině hlavní slovo atd.³⁷⁵ V zápise D. A. Rasovského bylo jejich obdobou zápolení, kdo dříve vyběhne z kostela, *kdo vyběhne první buď bude déle žít nebo podle jiné pověry bude pánem v domě*. Zdá se, že lidé někdy v tento okamžik věnovali větší pozornost tomuto soutěžení mezi ženichem a nevěstou než úkonům kněze. Tomu odpovídají apely zastánců církevní svatby upozorňující na to, že je potřeba tyto zvyky a pověry nedůstojné udělování svátosti manželství vymýtit.³⁷⁶

je do kostela nedoprovází. (Kum a kuma nejspíše plnili v dané oblasti v kostele funkci svědků, avšak zápis D. A. Rasovského se o tom nezmiňuje.)

³⁷⁰ pozn. D. A. Rasovského: *Tak je tomu ve vesnici Nižnja Apša, kde nevěstu doprovází do kostela její bratr nebo někdo jiný z rodiny, ale nutně muž. Stejně je to i ve vesnici Novoje Barovo. Ve vesnici Dulovo nevěstu doprovází její „vuj“ (strýc z matčiny strany) a nese talířek se zrním a kolačem- pro kněze.*

³⁷¹ SACHANEV, V. V. Svadba v Podkarpatskoj Rusi. In: *Extrait des comptes rendues du IV-e Congress des geographes et des ethnographes slaves*. Sofia : s. n., 1936. s. 290.

³⁷² pozn. D. A. Rasovského: *Ve vesnici Remeta doprovází ženicha a nevěstu někdy celý svatební průvod a po dobu obřadu tančí za doprovodu houslí na dvoře kostela.*

³⁷³ BUGERA, I. *Ukrajins'ke vesillja na Lemkivšyni*. L'viv : Na storozhi, 1936. s. 27. Výzkum I. Bugery proběhl v roce 1934.

³⁷⁴ Co se týče ženichova symbolu mládenectví, tedy *kurahy*, všimněme si, že družba se nutně církevního obřadu neúčastní a zápis se nezmiňuje, že by v takovém případě *kurahu* nesl někdo jiný. Zdá se tedy, že *kuraha*, jinak od ženicha neoddělitelný svatební symbol, v církevním obřadu někdy vůbec nefiguruje, což je buď dalším potvrzením jeho neuznávání, či tento fakt zpochybňuje výklad *kurahy* jakožto symbolu mládenectví.

³⁷⁵ ZDOROVEHA, N. I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajinì*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974. s. 101-102

³⁷⁶ BUGERA, I. *Ukrajins'ke vesillja na Lemkivšyni*. L'viv : Na storozhi, 1936. s. 32

Do jisté míry svědčí o nepřijetí církevních oddavek také skutečnost, že i zvyky, jež absorbovaly (jako sundávání vínku)³⁷⁷ z lidového obřadu nevymizely, a jsou tedy prováděny dvakrát. D. A. Rasovskij uvádí výpověď jednoho místního pravoslavného kněze, podle jehož názoru jsou právě tyto zvyky (spojené s čepením nevěsty jako sundávání vínku v rukavicích, líbání vínku, vzájemné hoštění vínem a trojí obcházení stolu) náhradou těch pravoslavných obřadů, *kteřé byly vypuštěny uniatskou církví po přechodu obyvatelstva z pravoslaví na unii, a to přijímání vína v kostele, trojí obcházení analoge, sundávání vínku kněžím přes rušnyk*.³⁷⁸ Skutečností je, že dané zvyky byly opravdu paralelními součástmi církevního i světského obřadu a mohly do lidového obřadu z druhého přejít. Jednalo by se však pravděpodobně o přechod druhotný, což však samozřejmě nelze vyloučit.

U zvyku sundávání vínku v rukavicích a jeho následném líbání je daný výklad poměrně pravděpodobný. Pouze u této podoby sundávání vínku ze všech variant uvedených v zápise D. A. Rasovského byla totiž porušena tendence vyhýbání se přímému dotyku s ním (viz kapitola 10.2.5). Vyhýbání se dotyku s vínkem mohlo být tedy minimálně v tomto případě zapříčiněno (alespoň v dané době) jeho chápáním jako posvátného předmětu a ne jako čehosi nebezpečného. Co se týče vzájemného hoštění vínem, jednalo se o zvyk objevující se ve svatebním obřadu několikrát a mimo jiné doprovázelo každé přijetí do domu. Není tedy žádný důvod považovat ho za důsledek vlivu pravoslaví. Je pravdou, že v námi sledovaném obřadu sice ve vzájemných přípících dominovala kořalka, ale víno zde nebylo výjimkou. O trojím obcházení stolu pak již bylo pojednáno v kapitole 10.5.

Kromě líbání vínku a jeho sundávání rukavicemi se pravděpodobně nejednalo o zvyky primárně církevní. To, že v dané době byly s tímto vědomím vykonávány, je možné (ačkoliv je pravdou, že tvrzení dotázaných obyvatel vypovídající o neuznávání církevního obřadu o tom příliš nevypovídala). Zapsané modlitby a vyprávění z Bible mohly mít za cíl dodat daným chvílím zvláště sváteční charakter či se mohlo jednat o snahu ochránit oddáváný pár všemi před zlými silami všemi možnými prostředky včetně těch křesťanských.

³⁷⁷ D. A. Rasovskij popisuje obřad sundávání vínku v kostele následovně: *Do kostela jde nevěsta ještě ve svém dívčím vínku. V průběhu církevního obřadu jí kněz tento vínek sundává a na hlavu jí pokládá bílou „peremitku“ (závoj) a zelený nebo pozlacený vínek, ten jež pletli na „vínkách“. Po skončení církevního obřadu zelený nebo pozlacený vínek sundávají, často sundávají i bílou „peremitku“ a nevěsta si znovou nasazuje svůj dívčí („otdanicyn“) vínek. Její konečné „pokrytja“ ženou, jež je pro tuto příležitost speciálně určena a již nazývají „kryljou“, se uskutečňuje později.*

³⁷⁸ *Rušnyk* představuje vyšívaný kus plátna, který sloužil při nejrůznějších lidových obřadech jako do jisté míry posvátný předmět a byl též užíván jako dekorace. Podrobnější popis viz ŽAJVORONOK, V. *Znaky ukrajins'koji etnokul'tury : slovnyk-dovidnyk*. Kyjiv : Dovira, 2006. s. 515-517.

11 Rozbor pohřebního obřadu zaznamenaného D. A. Rasovským

V souvislosti s pohřebním obřadem se D. A. Rasovskému podařilo zaznamenat několik zvyků a pověr spojených se snahou ulehčit umírajícímu zemřít, uchránit nebožtíka před zlými silami a pozůstalé spolu s celým hospodářstvím před smrtící silou, která může být skrze nebožtíka na ně přenášena. Zápis se téměř nezmiňuje o opatřeních, která by byla vnímána jako snaha zabránit návratu zemřelého v podobě přízraku, avšak některé zapsané zvyky nejspíše původně takto motivovány byly. Zvláštní pozornost věnoval D. A. Rasovskij popisu nočních her u nebožtíka, u jejichž rozboru se pokusím postihnout určité tendence či motivy, jež je možné v určitém repertoáru her sloužících k této příležitosti pozorovat. Zápis D. A. Rasovského se také podrobněji zabývá pohřbem neoodaných lidí, který byl v podstatě nápodobou svatebního obřadu. Smrt dětí, mladých lidí či jakákoliv nepřírozená smrt vzbuzovali očividně v lidech velké obavy, a proto se v těchto případech dochovaly pohřební zvyky, jak budeme moci sledovat již u předmětů pokládáných nebožtíkovi do rakve, lépe než při pohřbu vdaných žen či ženatých mužů. Na tuto specifiku pohřebního obřadu se také opět podrobněji zaměřím. Zápis D. A. Rasovského neobsahuje žádné pohřební zvyky spojené s křesťanstvím ani neuvádí, že by byl při některé z jeho částí přítomen kněz. Jak však již bylo uvedeno, je možné, že se D. A. Rasovskij na tyto zvyky ve svém výzkumu nezaměřil. Také se až na drobnou zmínku nezmiňuje o pohřebních plácích, pouze uvádí, že doprovázely některé zvyky před domem při vynášení nebožtíka. Konečně nepopisuje ani žádnou z pohřebních hostin.

11.1 Ulehčení smrti

Ve snahách o ulehčení umírání se obecně setkáváme s obdobnými principy i konkrétními magickými úkony jako v okamžiku porodu či při přípravě ženicha a nevěsty na

první svatební noc. Opět platí zákaz uzlů,³⁷⁹ složitých vzorů a vůbec všeho, co by mohlo představovat překážku, tentokrát pro duši při jejím odchodu. Jak uvádí A. Navrátilová: Duše byla v lidových představách *nositelkou kvality života, hodnoty života a naděje spjaté s pokračováním života po smrti. Proto byla smrt v lidovém myšlení vnímána jako okamžik, v němž se s lidskou duší děje něco zásadního a bytostného, okamžik, ve kterém dochází k její smysluplné proměně.*³⁸⁰ Veškerá pozornost byla tedy ve chvíli umírání soustředěna na to ulehčit duši její odchod ze smrtelného těla. D. A. Rasovskij zaznamenal jedny z nejrozšířenějších zvyků, a to oblékání umírajícímu šaty bez vzoru a rozplétání copů ženám a dívkám. Popisuje však také obřad, který byl vzhledem ke své složitosti nejspíše dosti archaického původu.

Vycházel z lidové představy, že těžké umírání je způsobeno tím, že tělo i s duší střeží čert. Duše se bojí, že by se jí mohl zmocnit a z toho důvodu nechce z těla odejít. Proto bylo přistupováno k následujícímu obřadu. Byl přizván buď nějaký místní chudák, či člověk, kterého D. A. Rasovskij označuje jako *zabubonyj, temnyj*, tedy jakýsi čaroděj, zaříkávač, ovládající očividně černou magii. Tento člověk vylezl na střechu domu umírajícího, v ruce držel dřevěné vidle o dvou hrotech. Na střeše odříkával následující zaříkadlo, které mělo za úkol čerta vyzvat:

Ryse v ryse (9 krát),

kus na tebe (tj. tělo, přesněji maso umírajícího).

*Vrať Bohu duši!*³⁸¹

Nato zlámal přinesené vidle, polovinu hodil na jednu stranu a polovinu na druhou. (*Podle dané myšlenky by na vidlích očividně mělo být maso?*) *Poté člověk rychle běží do domu, poněvadž se bojí vyzvaného čerta. „Jak začne čert jíst maso, proměšká duši umírajícího, která se tou dobou může zdárně odebrat do ráje.“*³⁸² Jak D. A. Rasovskij uvádí, tento obřad mu popisovali dva lidé, jeden z vesnice Bohdan-Luh, druhý z vesnice Brustury. Upozorňuje však, že výpovědi obou byly dosti nejasné, neboť ani jeden z dotázaných si zvyk již přesně nepamatoval. Nejbližší variantu, kterou se mi podařilo nalézt, představuje zvyk zarážet do střechy vidle či hůl.³⁸³ Obě možnosti očividně fungovaly na stejném principu jako zvyky spojené s ostrými kovovými předměty (viz kapitola 9.6).

³⁷⁹ KAPICA, F. S. *Tajny slavjanskich bogov: Mir drevnich slavjan; Magičeskije obrjady i ritualy; Slavjanskaja mifilogija; Christianskije prazdniki i obrjady*. Moskva : RIPOL klassik, 2006. s. 376.

³⁸⁰ NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 145.

³⁸¹ Strojopis D. A. Rasovského

³⁸² Strojopis D. A. Rasovského

³⁸³ SEDAČKOVA, O. A. *Poetika obrjady: Pogrebal'naja obrjadnost' vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik, 2004. s. 86.

Doba, kdy podle lidových představ docházelo k odchodu duše, byla různá.³⁸⁴ Někde věřili, že tělo opouští hned po smrti a je třeba ji odchod rychle umožnit. Z toho důvodu byla otevírána okna, dveře, dvířka u pece.³⁸⁵ Byly také dělány různé otvory pro duši nebožtíka – ve stěně, ve střeše³⁸⁶ atd. Jinde zatím docházelo k dějstvím opačným – z důvodu, aby se zabránilo předčasnému odchodu duše, vše bylo zavíráno. Setkáváme se i se zvyky, kdy lidé nechávali u nebožtíka nádobu s vodou, aby měla duše co pít či aby se mohla před cestou umýt,³⁸⁷ protože věřili, že *duše z domu neodlétá přinejmenším do pozvonu*.³⁸⁸ S těmito snad nejrozšířenějšími zvyky se v zápise D. A. Rasovského nesetkáme. Lidé se zde očividně soustředili na jinou formu ulehčení odchodu duši. Snažili se ji podle všeho prostorově co nejvíce přiblížit k cíli její cesty, tedy záhrobí, přičemž základem bylo člověka položit na místo, jež představovalo v lidových představách pomyslnou hranici mezi světem živých a mrtvých – nejčastěji na práh,³⁸⁹ velice často také prostě jen na zem,³⁹⁰ jak tomu bylo i ve vesnicích zkoumaných D. A. Rasovským. Ve vesnici Novoselycja tento zvyk vysvětlovali tak, že *člověk jest země* a snáze tak do ní odejde. Důležité však je, že ve vesnici Ternovo z téhož důvodu opírali umírajícího o *gerendu*, tedy střešní trám, což opět potvrzuje, že v sledované oblasti představovala tato část domu zmiňovanou hranici mezi pozemským světem a světem mrtvých (viz kapitola 10.10).

11.2 Omezení spjatá s úmrtím v domě a noční hry u nebožtíka

Dům, v němž došlo ke smrti, a lidé v něm žijící byli v lidské představivosti v minulosti spojování s působením smrtící, nečisté síly, která se šířila od mrtvého těla podobně jako teplo z radiátoru.³⁹¹ Až do vynesení nebožtíka na hřbitov a následného obřadného očištění byla v domě stále přítomna a byla schopna se přenášet na všechno a všechny, kteří přicházeli s domem či jeho obyvateli do kontaktu. Vše živé v domě tedy podléhalo přísně daným

³⁸⁴ NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 149.

³⁸⁵ SEDAČKOVÁ, O. A. *Poetika obřada: Pogrebal'naja obřadnosť vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik, 2004. s. 86.

³⁸⁶ VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 212; SEDAČKOVÁ, O. A. *Poetika obřada: Pogrebal'naja obřadnosť vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik, 2004. s. 49

³⁸⁷ KAPICA, F. S. *Tajny slavjanskich bogov: Mir drevnich slavjan; Magičeskije obřady i ritualy; Slavjanskaja mifologija; Christianskije prazdniki i obřady*. Moskva : RIPOL klassik, 2006. s. 376.

³⁸⁸ VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 213.

³⁸⁹ SEDAČKOVÁ, O. A. *Poetika obřada: Pogrebal'naja obřadnosť vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik, 2004. s. 49.

³⁹⁰ Např. viz VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 212; SEDAČKOVÁ, O. A. *Poetika obřada: Pogrebal'naja obřadnosť vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik, 2004. s. 49.

³⁹¹ HRUŠEVSKA, K. *Z prymityvnoji kul'tury: Rozvidky i dopovidi*. Kyjiv : Ukr. Akad. Nauk, 1924. s. 101.

omezením. Jejich porušení mohlo lidi i zvířata žijící v domě ohrozit na životě. V oblasti navštívené D. A. Rasovským byl v době výzkumu z tohoto důvodu podkládán pod slepici sedící na vejcích kovový předmět, který měl nejspíše *ubránit budoucí kuřata před smrtí*³⁹² (viz kapitola 9.6). Příbuzným nebožtíka pak bylo po dobu přítomnosti mrtvého v domě zakázáno pracovat v poli a spát. Druhý zákaz očividně vycházel ze strachu, aby se jich ve spánku nezmocnila zmiňovaná smrtící síla.³⁹³ První pak byl spojen s přísnou izolací pozůstalých, neboť i oni mohli stejně jako mrtvé tělo smrtící sílu přenášet, a mohli by tak ohrozit jak ostatní lidi, tak samo pole, přesněji řečeno úrodu.

Až do vynesení nebožtíka z domu a jeho pohřbení se lidské snahy upínaly na boj se smrtící silou. Jednou z jeho podob byly nejspíše noční hry u nebožtíka, jejichž výklad je dodnes předmětem sporů.

Veselí v přítomnosti nebožtíka³⁹⁴ (nebo i po pohřbu)³⁹⁵ byla nejspíše v minulosti neoddelitelnou součástí pohřebních obřadů mnoha etnik.³⁹⁶ Západní Ukrajina a oblast Karpat byly údajně jedněmi z mála oblastí, kde se tato tradice dobře dochovala ještě v 20. století.³⁹⁷ Někdy se dokonce na tuto tradici nahlíží jako na specifikum Zakarpatí,³⁹⁸ ale jak již bylo řečeno, setkáváme se s ní i u jiných národů.

V hrách určených k této příležitosti můžeme pozorovat určité tendence. O. A. Sadova u nich vyděluje několik *sémantických motivů*: *vymezení dvou prostorů (světlého a tmavého)*; *syžet nepoznatelnosti, schovávání, hádání*; *syžet hádání jména vykonavatele dějství* (např. hádání, kdo hráče udeřil apod.); *syžet překonání ohrady, dosažení špatně dostupného předmětu; násilí* (úmyslné působení bolesti); *erotické syžety*; *dialogičnost*.³⁹⁹ Problémem této teorie je však skutečnost, že existuje velice málo her, v nichž na žádný z uvedených motivů nenarazíme.

³⁹² BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, s. 2007.

³⁹³ Všimněme si, že s ochranou ve spánku se u D. A. Rasovského setkáváme do jisté míry i ve svatebním obřadě v podobě připevňování *kurahy* nad postel ženicha a také při péči o malé děti (viz kapitola 9.5).

³⁹⁴ SEDAČKOVA, O. A. *Poetika obrjady: Pogrebal'naja obrjadnost' vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik. 2004. s. 98; LAŠČENKO, S. K. *Zakljatije smečom: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavjan*. Moskva : Ladomir, 2006. s. 19.

³⁹⁵ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 434.

³⁹⁶ V souvislosti s českým prostředím viz NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 218-219.

³⁹⁷ SEDAČKOVA, O. A. *Poetika obrjady: Pogrebal'naja obrjadnost' vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik. 2004. s. 98.

³⁹⁸ LAŠČENKO, S. K. *Zakljatije smečom: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavjan*. Moskva : Ladomir, 2006. s. 17.

³⁹⁹ SEDAČKOVA, O. A. *Poetika obrjady: Pogrebal'naja obrjadnost' vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik. 2004. s. 98-104.

V mnoha materiálech se setkáváme s hrami přímo určenými konkrétně k této příležitosti. Často se jedná o hry lascivního charakteru (*svičinnja*, *lopatky*⁴⁰⁰, *virmenyn*, *did a baba*⁴⁰¹ aj.), hry pracující s převleky a také hry s motivem smrti – nápodoby pohřbu, buzení nebožtíka⁴⁰² atd.

Výklady smyslu těchto her se, jak již bylo řečeno, velice různí. Dotázaní lidé často tvrdili, že bylo k hrám přistupováno ve snaze rozveselit pozůstalé⁴⁰³ apod. Je však dosti pravděpodobné, že se lidé snažili výklad přizpůsobit požadavkům a etickým pravidlům moderní společnosti, což je zcela pochopitelné.⁴⁰⁴ Setkáváme se také s tvrzeními, podle nichž *není dobré příliš pro nebožtíka plakat, neboť to ztěžuje jeho postavení na onom světě*.⁴⁰⁵ Což samozřejmě není vyloučeno, avšak čistě k tomuto cíli by mohly sloužit jakékoliv hry poklidnější povahy nebo jiná činnost.

Noční hry u nebožtíka měly možná obdobnou funkci jako výše popisovaná orgiastická veselí o svatební noci a při posvatebních obřadech (viz kapitola 10.6). Ve všech uvedených okamžicích se také setkáváme jak s erotickými hrami, tak s převleky. Je možné, že stejně jako bylo cílem svatebních obřadů spojení dvou rodů, mohlo být cílem her u nebožtíka spojení živých představitelů rodu s jejich mrtvými předky.⁴⁰⁶

U her erotického charakteru bychom mohli připustit teorii K. Červjaka, podle jehož názoru měly za úkol nebožtíka uspokojit,⁴⁰⁷ a tedy zajistit, aby se již neměl důvod vracet. V celkovém pohledu však takové objasnění není možné přijmout.

Vzhledem k nebezpečnosti okamžiku, kdy k této formě veselí docházelo, je dosti pravděpodobné, že se muselo jednat o určitou formu ochranné magie. Hry měly nejspíše ochránit nebožtíka a jeho okolí před působením zmiňované smrtící síly. Důležitou roli nejspíše hrál již sám velký počet lidí, hluk, hořící oheň, svíčka či lampa, údery, rozbíjení nádob apod., tedy prostředky užívané k jejímu zaplašení (viz kapitola 10.8).⁴⁰⁸ Avšak nejdůležitějším momentem bylo nejspíše samo obřadní veselí. Zdá se, že se pozůstalí snažili

⁴⁰⁰ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 110.

⁴⁰¹ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprba sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 125.

⁴⁰² HRUŠEVSKA, K. *Z prymityvnoji kul'tury: Rozvidky i dopovidi*. Kyjiv : Ukr. Akad. Nauk, 1924. s. 106-107.

⁴⁰³ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 484-509.

⁴⁰⁴ LAŠČENKO, S. K. *Zakljatije smechem: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavjan*. Moskva : Ladomir, 2006. s. 19.

⁴⁰⁵ VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnohrafiji ta antropolohiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 213.

⁴⁰⁶ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprba sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 124.

⁴⁰⁷ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprba sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 125.

⁴⁰⁸ HRUŠEVSKA, K. *Z prymityvnoji kul'tury: Rozvidky i dopovidi*. Kyjiv : Ukr. Akad. Nauk, 1924. s. 103

postavit proti smrtící síle, vycházející z nebožtíka, sílu antagonistickou, životadárnou, která by je před první jmenovanou mohla ubránit, vyrušit jí, vyvrátit její absolutnost. Je možné, že právě demonstrace životaschopnosti a plodnosti živých lidí měla smrtící sílu odradit či zastrašit. Proti smrti byla tedy stavěna plodnost, jejíž symboliku můžeme nalézt jak v erotických hrách, na jejichž místě možná v minulosti docházelo k rituálním souložím (viz kapitola 10.6),⁴⁰⁹ tak ve zvycích ohazování nebožtíka zrnem apod. Některé hry navíc pracují přímo s motivem vzkříšení. Jedná se o různé nápodoby pohřbu,⁴¹⁰ který povětšinou končil obživnutím zesnulého, ale také o dramatické projevy ztvárňující buzení nebožtíka,⁴¹¹ jeho zapojování do hry.

Svůj význam měl pravděpodobně i sám smích, jež mohl být jednak stejně jako obřadné soulož dramatickým projevem popisovaného boje se smrtí, jednak samotným životadárným prostředkem analogickým zrnem. Tak jej vnímá V. Ja. Propp. Podle něj *smích napomáhal vzkříšení z mrtvých*, a to nejen lidí, ale i celé přírody. Svoji teorii demonstruje na příkladu mýtu o Persefoně a Démétér, ale i na aprílových žertech, jež byly s obdobím probouzení přírody spjaty.⁴¹²

Součástí nočních her u nebožtíka byl také, jak jsem již uvedla v úvodu kapitoly v souvislosti s teorií O. A. Sadové, *sémantický motiv násilí*. Jedná se především o různé podoby vzájemného mlácení klacky či jinými předměty nebo o bití vybraného jedince, často také samotného nebožtíka. K. Hruševská v těchto hrách spatřuje přechod mezi skutečným rituálním buzením nebožtíka a obyčejnými hrami.⁴¹³ V základu této skupiny her by se mohl nacházet stejný princip jako ve zvyku šlehání dívek dlouhými kusy kůže při oslavách římských saturálií,⁴¹⁴ v českém prostředí rozšířené šlehání vrbovým proutím o Velikonocích či zmiňované ohazování zrnem, tedy princip předávání plodnosti zvířat či rostlin skrze kontakt s nimi. Mohlo by se však také opět jednat o dramatické ztvárnění boje. Vzhledem k tomu, že byl povětšinou mlácen přestrojený člověk, člověk se zavázanýma očima nebo sám

⁴⁰⁹ Jak uvádí P.G.Bogatyrev, pohlavní akt byl projevem snah *odvést od obilí, lidí a domácích zvířat nebezpečí smrtelného působení, jímž je nebožtík ohrožoval...* In: BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 502

⁴¹⁰ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 486

⁴¹¹ přítomní často nebožtíka tahají za nohy a vyzývají ho, aby se zvedl, tahají ho za vlasy a chtějí po něm uhádnout, kdo to udělal, šimrají ho v nose, aby se rozesmál atd....zmiňované příklady in: BOGATYREV, P. G. Igry v pochoronnych obrjadach Zakarpattja. In: *Seks i erotika v ruskoj tradicionnoj kul'ture*. Moskva : Lodomir, 1996. s. 485.

⁴¹² BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 500.

⁴¹³ BOGATYREV, P. G. Igry v pochoronnych obrjadach Zakarpattja. In: *Seks i erotika v ruskoj tradicionnoj kul'ture*. Moskva : Lodomir, 1996. s. 492.

⁴¹⁴ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sproba sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930.

nebožtík, mohly tyto údery původně patřit nějaké nadpřirozené bytosti či síle – tedy samotné smrti. V takovém případě by se jednalo o analogie zvyků tzv. *zabíjení smrti* (viz kapitola 11.4).

Noční hry u nebožtíka také často pracovaly s různými podobami přestrojování jejich účastníků, které mohlo mít za úkol nečisté síly zmást. Mohlo se však také jednat o další projevy snahy demonstrovat schopnost lidí překonávat hranice nastavené přírodou – přecházet mezi světy živých a mrtvých, lidí a zvířat atd. Konečně mohl převlek sloužit k odhození zábran účastníků rituálních her, stejně jako tomu bylo ve svatebním obřadu, při masopustu apod.⁴¹⁵ Lidé se v masce stávali na okamžik jakoby někým jiným, což jim umožňovalo chování, jež bylo v normálním životě hodnoceno jako nepřístojné.

Jak jsme si mohli všimnout, noční hry u nebožtíka pracovaly na velice podobných principech jako obřady kalendářního cyklu (rituální erotika, smích, mlácení či šlehání, převleky).⁴¹⁶ V obou případech se setkáváme s porušováním zajetých pořádků a mravů, a to vše pravděpodobně ve jménu překonání smrti a zachování života. Konečně se tedy i v případě nočních her u nebožtíka mohlo stejně jako při popisovaném orgiastickém chování při svatbě jednat o projevy snahy o „zrození řádu z chaosu“⁴¹⁷ (viz kapitola 10.6).

D. A. Rasovskému se podařilo zaznamenat několik běžných her, jež jsou speciálně označovány jako *oprivid* nebo *loptanki*.⁴¹⁸ Jedná se o hry: *šutja*, *berova*,⁴¹⁹ *čumak*,⁴²⁰ *hra na koně*,⁴²¹ *hra na zajíce*,⁴²² hru „*doma chazjajin*“.⁴²³ Dále se při této příležitosti děvčata s chlapci *poměřují*, *kdo je vyšší* a přitom se líbají.⁴²⁴ Objevovaly se také hry spojené se schováváním a hledáním různých předmětů. Přímou s nebožtíkem byla pak podle zápisu spojena pouze jedna hra nebo spíše takový žert. K nebožtíkově prstu byla přivazována nitka, s jejíž pomocí prstem pohybovali. Cílem údajně bylo vystrašit ostatní.

⁴¹⁵ P. G. Bogatyrev pak hry spojuje s karnevalovými dionýskými hrami Bulharů a Rumunů. viz BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavyan*. Moskva : OGI, 2007.

⁴¹⁶ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavyan*. Moskva : OGI, 2007. s. 489

⁴¹⁷ Podle S.K.Laščenka hraje smích v pohřebním obřadě, stejně jako ve svatebním do jisté míry přirozenou reakci jeho účastníků na zmatek v němž ve své bezmoci vůči silám přírody žijí. Člověk se tedy jen v daný moment poddal tomuto chaosu a vlastně mu pomohl dosáhnout vrcholu, aby z něj mohl následně vzejít řád... In: LAŠČENKO, S. K. *Zakljatije smechem: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavyan*. Moskva : Lodomir, 2006. s. 104

⁴¹⁸ Názvů nočních her u nebožtíka však existuje velké množství např. *lubok*, *posydžinnja*, *svičennja*, *hruška* aj. Viz HRUŠEVSKA, K. *Z prymityvnoji kul'tury: Rozvidky i dopovidi*. Kyjiv : Ukr. Akad. Nauk, 1924. s. 105;

⁴¹⁹ Základem této hry je vzájemné bití po nohách.

⁴²⁰ slepá bába

⁴²¹ *Za provaz vodí chlapce napodobujícího žida a prodávají ho za koně. Někdy se při tom mlátí po nohách.*

⁴²² *V ruce drží čepici obrácenou kožešinou nahoru a nabízejí ke koupi zajíce, který v tu chvíli mizí, „utekl do zelí“ a je ho potřeba najít.*

⁴²³ obdoba židlované

⁴²⁴ Strojopis D. A. Rasovského

Dá se říci, že v době terénního výzkumu byly do pohřebního obřadu zařazovány jakékoliv oblíbené hry, o čemž svědčí i skutečnost, že I. Paňkevč zaznamenal v té samé době v nedalekých vesnicích hry jiné.⁴²⁵ Odlišný repertoár her představil také L. Demjan.⁴²⁶ Část z nich představuje hry naprosto běžné, jež sloužily k pobavení dětí i dospělých při nejrůznějších světských příležitostech. Avšak přesto o určitém daném repertoáru pohřebních her⁴²⁷ můžeme v této době hovořit nebo alespoň v jejich výběru můžeme sledovat určité tendence.

Již samo pojmenování rituálu jako *loptanky* odkazuje na jeho spojení s konkrétní hrou. *Loptanky* či *lopatky* byl název hry, která se podle některých zdrojů jindy než při této příležitosti nehrála.⁴²⁸ Její náplní bylo mlácení vybraného hráče, který měl za úkol uhodnout, kdo jej udeřil. Podle K. Hruševské byl tímto hlavním aktérem v minulosti sám nebožtík, jehož se tímto způsobem snažili probudit.⁴²⁹ V zápise D. A. Rasovského by tuto skupinu her mohla reprezentovat *berova* či *hra na koně* (tedy její součást zaměřená na vzájemné mlácení po nohách). Vzhledem k tomu, že v posledně jmenované hře nemá motiv vzájemného bití očividně žádné logické opodstatnění, můžeme předpokládat, že původně její součástí nebyl. Nejspíše byl přiřazen později jako náhrada za jinou hru, která byla vypuštěna, *lopatek* či jejich obdoby, což by svědčilo o zakořeněnosti tohoto motivu a pocitu nutnosti dané dějství vykonat.

Co se týče převleků, je možné, že původně byly součástí her *na koně* a *na zajíce*. Jako pozůstatek erotických her můžeme považovat vzájemné poměřování dívek a chlapců zakončené líbáním. Konečně tahání za nebožtíkův prst představovalo v minulosti pravděpodobně jednu z variant jeho buzení. Samozřejmě se však v tomto případě jedná o domněnky, které vzhledem k stručnosti zápisu D. A. Rasovského není možné dokázat. Zbývající uvedené motivy jako násilí či slepota hlavní postavy můžeme nalézt i v hrách „*doma chazjajin*“ (obdoba židlované) či *čumak* (obdoba slepé báby), avšak jak jsem se již zmínila v souvislosti s teorií O. A. Sedakové, existuje jen velice málo her, v kterých by tomu tak nebylo.

⁴²⁵ PAŇKEVYČ, I. *Hovir sil riky Ruskoji buv. Marmaroša v Rumuniji*. Užhorod : Prosvita : O. Vasilijan, 1932?. s. 5.

⁴²⁶ DEMJAN, L. Pochoronni obrjady i virovanja iz verečans'koho okruha. In: *Podkarpatská Rus*. 1927, 1, 2, 4, 5, 7.

⁴²⁷ HRUŠEVSKA, K. *Z prymityvnoji kul'tury: Rozvidky i dopovidi*. Kyjiv : Ukr. Akad. Nauk, 1924. s. 105

⁴²⁸ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavljan*. Moskva : OGI, 2007. s. 490

⁴²⁹ BOGATYREV, P. G. Igry v pochoronnych obrjadach Zakarpat'tja. In: *Seks i erotika v ruskoj tradicionnoj kul'ture*. Moskva : Ladomir, 1996. s. 492.

Důležitý je však sám fakt, že se tyto hry v pohřebním obřadu ve sledované oblasti uchovaly tak dlouho. Právě to svědčí o významu, jež musely v minulosti mít, neboť pokud by neměly takto pevný základ, velice těžko by překonaly nejen církevní zákazy, ale především výrazné změny v myšlení společnosti, jež postupně podobné projevy začala přijímat za nemorální.

11.3 Předměty dávané nebožtíkovi do rakve

Předměty dávané nebožtíkovi do rakve můžeme rozdělit do několika skupin. Předně se jednalo o věci, jež měly nebožtíka ochránit. Zápis D. A. Rasovského uvádí, že malým dívkám byla dávána jehla a vřeten, aby mohly na Onom světě šít, chlapcům klacek, aby mohli pást skot. Můžeme však předpokládat, že původně měly všechny zmíněné předměty sloužit k ochraně nebožtíka před zlými silami a že byly dávány všem nebožtíkům bez rozdílu věku. Stejně tomu bylo nejspíše i u sekerky a pepře, které byly podle zápisu dávány dětem obou pohlaví. Jehla, vřeten, klacek a sekerka představují podle všeho analogii k ostrým kovovým předmětům užívaným v sledované oblasti ve zvycích spojených s ochranou dítěte či rodičky (viz kapitola 9.6). Pepř zde pak reprezentuje nepochybně jednu z apotropajních bylin.⁴³⁰

Speciálně dětem bylo do rakve podle zápisu D. A. Rasovského přidáváno také vejce či jablko. Důvod není uveden, ale vzhledem k tomu, že ovoce představovalo v lidových zvycích stejně jako vejce především symbol plodnosti, je velice pravděpodobné, že nejinak tomu bude i zde. Lidé se nejspíše prostřednictvím podobných atributů snažili napomoci vzkříšení nebožtíka na onom světě, věk mrtvého zde v minulosti pravděpodobně opět nehrál roli.⁴³¹

Do rakve byly dále nebožtíkovi přidávány věci, které se mu mohly na onom světě hodit⁴³² či které měl rád, *aby neměl potřebu se pro ně z onoho světa vracet*.⁴³³ V zápise D. A. Rasovského tuto skupinu nejspíše reprezentovala kořalka, která byla dávána zesnulým mužům, a hračka, kterou dávaly mrtvým dětem. Všem bez rozdílu věku pak byly mezi prsty

⁴³⁰ příklady těchto rostlin viz NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 215.

⁴³¹ NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 214.

⁴³² Někdy tyto předměty připomínaly výbavu na dlouhou cestu. viz SEDAKOVA, O. A. *Poetika obřada: Pogrebal'naja obrjadnosť vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik. 2004. s. 52; VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 332; ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sproba sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 126.

⁴³³ VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 213-214, citace nepatří autorovi ; ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sproba sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 126.

vkládány peníze „na převoz“.⁴³⁴ Tento výklad je poměrně rozšířený a často se setkáme i s označením osoby, které mají být peníze předány. Často v této roli vystupuje sv. Petr, který má za tento poplatek otevřít nebožtíkovi Nebeskou bránu.⁴³⁵ Sv. Petr v této funkci očividně nahradil některou z dávných mytologických postav, především se hovoří o převozníku Cháronovi.⁴³⁶ Podle jiných vysvětlení měly peníze sloužit k vykoupení místa na hřbitově,⁴³⁷ mohlo se též jednat o jedno z protivampyrických opatření⁴³⁸ nebo o plat živých nebožtíkovi za to, aby se již na tento svět nevracel,⁴³⁹ či symbolické rozdělení majetku⁴⁴⁰ atd.

Poslední skupinu předmětů dávaných zemřelým do rakve představovaly věci, jichž se lidé chtěli zbavit, protože věřili, že je nebožtík s sebou odnese na Onen svět. Tuto skupinu v námi sledovaném zápise reprezentuje zvyk házet do rakve blechy a vši.

Závěrem kapitoly jen zmiňme, že s ukládáním do rakve bývalo spjato mnoho přísně daných opatření. Např. bylo zvykem nebožtíkovi otvírat dlaně (pokud by je měl zavřené, nebyla by sedm let úroda), na znamení ukončení života zastavovat hodiny,⁴⁴¹ sypat na něj hlínu, *kteřá mu měla předat svou magickou moc, okuřovat dýmem posvátných rostlin*⁴⁴² atd. V zápise D. A. Rasovského se však s podobnými zvyky setkáváme až v okamžiku vynášení nebožtíka z domu, proto se jimi budu zabývat až v následující kapitole.

11.4 Vynášení nebožtíka z domu

Prvním zvykem, jež D. A. Rasovskij zaznamenal v této části pohřebního obřadu, bylo udeření rakví o práh se slovy: „*Bud' zdorova chato, bud' zdorov dome!*“ („*Bud' zdráv dome, bud' zdrávo stavení!*“).⁴⁴³ Jedná se o velice rozšířený zvyk, jež byl interpretován jako snaha

⁴³⁴ Strojopis D. A. Rasovského

⁴³⁵ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 102-103.

⁴³⁶ Podle Fichera došlo v Evropě k této změně v 15. století, kdy byly do oběhu vypuštěny mince s nápisem s vyobrazením sv. Petr v roli Chárona. viz BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 102-103.

⁴³⁷ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 102-103.

⁴³⁸ NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 214

⁴³⁹ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 102-103.

⁴⁴⁰ NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 214

⁴⁴¹ HRYVNA, V. *Narodni zvyčaji Makovyci*. Prjašiv : Slovac'ke ped. vydav., 1973. s. 122.

⁴⁴² KAPICA, F. S. *Tajny slavjanskich bogov: Mir drevnich slavjan; Magičeskije obrjady i ritualy; Slavjanskaja mifilogija; Christianskije prazdniki i obrjady*. Moskva : RIPOL klassik, 2006. s. 372.

⁴⁴³ Strojopis D. A. Rasovského

umožnit nebožtíkovi rozloučení s domem a jeho obyvateli,⁴⁴⁴ aby neměl důvod se po smrti vracet.⁴⁴⁵ Kromě toho se mohlo opět jednat o snahu zahnat nebezpečné síly, stejně jako tomu bylo ve zvyku křížování dveří (viz kapitola 10.8).

Pokud byl nebožtíkem hospodář domu, následoval podle zápisu D. A. Rasovského zvyk, při němž obcházeli pozůstalí rakev s pytlíkem s moukou, kukřicí a solí; na dvoře nechávali dobytek, aby nebožtíka obešel, a z ulice hézeli po vynešení nebožtíka do dvora kamení. Všechny tři úkony měly mít údajně za cíl zabránit tomu, aby s nebožtíkem odešlo i celé jeho hospodářství, tedy aby si jej neodnesl s sebou. U druhého jmenovaného zvyku si měl podle daných výpovědí nebožtík myslet, že s ním jde dobytek dobrovolně, aby neměl důvod si na něj činit zvláštní nárok.⁴⁴⁶ V jiných materiálech byl obdobný zvyk chápán jako pouhé rozloučení dobytka se svým hospodářem a jeho odchodu za ním mělo zabránit např. až zavázání vrat červeným páskem.⁴⁴⁷ Mohlo se ovšem samozřejmě opět jednat o po pozůstatek bývalého přinášení obětí apod.

Co se týče zvyku obcházení nebožtíka s pytlíčkem s moukou, kukuřicí a solí, je dosti pravděpodobné, že původně byl jeho smysl jiný. Pohřebních zvyků, kdy je využíváno v souvislosti s nebožtíkem zrní, nalezneme poměrně velké množství, stejně jako variant jejich výkladu. Řada z nich je interpretována stejně jako v zápise D. A. Rasovského. Kvůli tomu, aby s sebou nebožtík neodnesl z domu úrodu, mu byl např. dáván pytlíček se semeny různých rostlin⁴⁴⁸ nebo byl zrnem ohazován⁴⁴⁹ či jím pozůstalí naplňovali rakev.⁴⁵⁰ Podle jiných materiálů však mělo být úlohou zrna napomoci znovuzrození nebožtíka na onom světě viz kapitola 11.2.⁴⁵¹ Mohlo by se také opět jednat o pozůstatek bývalých obětí. Konečně mohl ve zvyk zapsaný D. A. Rasovským, vzhledem k užití soli, opět představovat snahu nebožtíka ochránit před zlými silami nebo mu zabránit, aby se po smrti vrátil. Házení kamení do dvora mohlo být jednou z podob zvyků tzv. *zabíjení smrti*, jemuž bude pozornost věnována níže.

⁴⁴⁴ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 102.

⁴⁴⁵ VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropolohiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 214.

⁴⁴⁶ Mimo zápisu D. A. Rasovského je možné daný zvyk nalézt např. in: ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprobja sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 126

⁴⁴⁷ VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropolohiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 214

⁴⁴⁸ HRYVNA, V. *Narodni zvyčaji Makovyci*. Prjašiv : Slovac'ke ped. vydav., 1973. s. 122; Ch.Vovk u zvyku ohazování nebožtíka zrním uvádí, že má za cíl prostě, *aby těm co zůstanou obilí nechybělo...* in: VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropolohiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 214.

⁴⁴⁹ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprobja sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 126.

⁴⁵⁰ SEDA KOVA, O. A. *Poetika obrjada: Pogrebal'naja obrjadnost' vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik. 2004. s. 85.

⁴⁵¹ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprobja sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 122.

V pohřebním obřadu se, jak jsme si mohli všimnout, setkáváme se zvyky dvojí povahy. Jedny mají za úkol ochránit nebožtíka před působením nečistých sil, pomoci mu na jeho „poslední cestě“. Druhá skupina zvyků má naopak za cíl ochránit pozůstalé před případným zlým působením mrtvého. Snažily se zamezit tomu, aby se nebožtík v budoucnu vrátil v podobě ducha, aby si s sebou odnesl někoho či něco jiného apod. Tento dvojí pohled na nebožtíka byl pro lidový pohřební obřad typický. Jak uvádí K. Hruševská, společenství *vystupuje proti smrti, brání před ní své členy, ale pokud nemůže vyhrát, tak je přeci jen opouští. Pomáhá nebožtíkovi v nové formě jeho bytí, uctívá ho a všelijak projevuje to, že jej nepřestalo považovat za svého; ale zároveň s tím nezapomíná na sebe – na všechny ty, kteří zůstali. A kde je třeba, přechází do obranné pozice před možnými zlými vlivy zemřelého...* Pohřební rituály primitivních národů se tedy dělí mezi dva následující motivy: ochrana nebožtíka před smrtí ... a ochrana živých před nebožtíkem,⁴⁵² před jeho návratem v podobě přízraku.⁴⁵³

V zápise D. A. Rasovského se tento dvojí přístup k nebožtíkovi projevuje velmi výrazně v následujících dvou obřadech spojených s lavicí, na níž mrtvý ležel.⁴⁵⁴ Na jedné straně si příbuzní na lavici sedali, *aby je nemohl nebožtík podetnout*. Do popředí tedy očividně vystupovala stejná snaha o oklamání nebožtíka jako ve zvyku s vyháněním dobytka (viz kapitola 11.4). Na druhou stranu do lavice zatloukali hřebík.⁴⁵⁵ To mělo nejspíše představovat variantu tzv. *zabíjení smrti*, jehož základem bývala vždy personifikace smrti⁴⁵⁶ a její zneškodnění stejnými prostředky jako člověka, což je v pohřebních zvycích a pověrách velice častým jevem. Variací tohoto zvyku opět nalezneme velké množství. Někde bylo např. zvykem zatloukat pod stůl beraní zub.⁴⁵⁷

Další skupinu zvyků vykonávaných ve chvíli vynášení nebožtíka z domu představovaly úkony, jež měly za úkol zabránit znečištění věcí, s nimiž nebožtík přicházel do

⁴⁵² HRUŠEVSKÁ, K. *Z prymityvnoji kul'tury: Rozvidky i dopovidi*. Kyjiv : Ukr. Akad. Nauk, 1924. s. 97.

⁴⁵³ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 100.

⁴⁵⁴ Podle některých vědců představuje lavice či stůl v iniciačních obřadech oltář, ať se již jedná o vliv obřadů pohanských či křesťanských. např. viz ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprobha sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 122; Další zvyky spojené v pohřebním obřadu s lavicí např. viz SEDA KOVA, O. A. *Poetika obrjada: Pogrebal'naja obrjadnost' vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik. 2004. s. 200.

⁴⁵⁵ O hřebíku užívanému k tomuto úkolu se, jak zápis uvádí, traduje, že obzvláště dobře drží a je proto užíván v domácnosti při zvláštní potřebě. ; Jinde je k tomuto účelu užívána např. sekera viz VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. s. 214; KAPICA, F. S. *Tajny slavjanskich bogov: Mir drevnich slavjan; Magičeskije obrjady i ritualy; Slavjanskaja mifilogija; Christianskije prazdniki i obrjady*. Moskva : RIPOL klassik, 2006. s. 377; SEDA KOVA, O. A. *Poetika obrjada: Pogrebal'naja obrjadnost' vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik. 2004. s. 204

⁴⁵⁶ SEDA KOVA, O. A. *Poetika obrjada: Pogrebal'naja obrjadnost' vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik. 2004. s. 64-68

⁴⁵⁷ HRUŠEVSKÁ, K. *Z prymityvnoji kul'tury: Rozvidky i dopovidi*. Kyjiv : Ukr. Akad. Nauk, 1924. s. 102

kontaktu. Proto v domě, jak uvádí zápis D. A. Rasovského, nesměla být v tento okamžik přítomna žádná voda. Pravděpodobně se jednalo o stejný princip jako ve zvyku zaznamenaném P. G. Bogatyrevem, podle kterého bylo při vynášení nebožtíka z domu třeba pohybovat zrním... *aby se nestalo mrtvým*.⁴⁵⁸

D. A. Rasovskij zaznamenal též několik zvyků založených na obracení předmětů. V okamžiku vynášení nebožtíka obraceli v námi sledované oblasti zrcadla a lavice. Zvyk hostit přítomné jablkem podávaným přes rakev doprovázelo podle zápisu zase obracení plaňky v plotu. D. A. Rasovskij též zmiňuje, že volům, vezoucím nebožtíka na hřbitov, bylo nutné obrátit jařmo přední částí dozadu. Ani u jednoho z jmenovaných zvyků bohužel není uvedeno jeho objasnění. Obdobné zvyky jsou však velice rozšířené a jejich interpretací existuje opět řada. Obracení zrcadel má např. zamezit tomu, *aby do něj pohlédla smrt*.⁴⁵⁹ Obdobným zvykem je pak zakrývání očí nebožtíka, *aby si s sebou neodtáhl někoho dalšího*.⁴⁶⁰ U obracení nábytku by se zase mohlo jednat o snahu zabránit nečisté, smrtící síle, vycházející z mrtvého, aby se usídlila v domě⁴⁶¹ či snahu zmást nebožtíka, aby se již nedokázal vrátit.⁴⁶²

Řada zvyků byla v minulosti vykonávána před domem, než byl nebožtík odnesen na hřbitov. Podle všeho zde opět probíhalo loučení nebožtíka tentokrát se zbytkem hospodářství a se všemi lidmi. Tomu by odpovídal zvyk zapsaný D. A. Rasovským, a to hoštění přítomných jablek,⁴⁶³ které někdo z pozůstalých rozdával přítomným přes rakev nebožtíkovým jménem,⁴⁶⁴ což nejspíše představovalo nejen nebožtíkovu rozloučení, ale též jeho žádost o odpuštění, smíření. Podle některých materiálů bylo na znamení odpuštění třeba, aby nebožtíka v tento okamžik každý z přítomných políbil. Pokud by mu nebylo tímto způsobem odpuštěno, nemohl by na onen svět.⁴⁶⁵

11.5 Odnášení nebožtíka na hřbitov

Okamžik vynášení nebožtíka z domu a jeho odvozu na hřbitov představoval, jak se ze zápisu D. A. Rasovského zdá, chvíle nejvíce spjaté se strachem ze smrti. *Někdy je strach ze*

⁴⁵⁸ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 106.

⁴⁵⁹ HRYVNA, V. *Narodni zvyčaji Makovyci*. Prjašiv : Slovac'ke ped. vydav., 1973. s. 122.

⁴⁶⁰ HRUŠEVSKA, K. *Z prymityvnoji kul'tury: Rozvidky i dopovidi*. Kyjiv : Ukr. Akad. Nauk, 1924. s. 102

⁴⁶¹ Jak uvádí A. Navrátilová, v této činnosti byli lidé velice důslední a sundávali údajně i pokličky z hrnců. Viz NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 206-208.

⁴⁶² NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 206-208.

⁴⁶³ možná čímkoliv, zápis je na tomto místě nejasný

⁴⁶⁴ což doprovází zmiňované vytahování plaňky z plotu a jejím zatloukání opačným koncem

⁴⁶⁵ VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropolohiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 214

*smrti takový, že členové rodiny ani nejdu na hřbitov, aby neumřel někdo další z rodiny.*⁴⁶⁶ Aby se lidé nesoucí rakev nebáli smrti, museli se údajně při odnášení nebožtíka dívat skrze síto na slunce. Daný zvyk a jeho analogie představují nejspíše snahu zajistit si přízeň některého z pohanských božstev, v tomto případě tedy solárních. Stejně tomu bylo v obdobných zvycích svatebních, neboť i zde se jednalo o dívání se na slunce skrze kulatý předmět – síto (viz kapitola 10.5). Tomu, že se lidé v tento obzvláště nebezpečný okamžik obraceli na pohanská božstva, nasvědčují i jinde zaznamenané zvyky. Podle jednoho z nich se lidé, aby se smrti nebáli, měli dívat na pec,⁴⁶⁷ tedy na místo spojované s pohanskými božstvy, tentokrát domácími (viz kapitola 10.10).⁴⁶⁸ Obdobných zvyků a jejich výkladů nalezneme celou řadu. P. G. Bogatyrev např. uvádí zvyk, podle kterého se lidé dívali při výnosu nebožtíka z domu skrze chléb na les, aby v domě vždy byl chleba dostatek.⁴⁶⁹ či aby byli přítomní zdraví jako les.⁴⁷⁰ Podle P. G. Bogatyreva se jednalo o klasický projev imitativní magie.⁴⁷¹

Co se týče pohřebního procesí obecně, představovalo jistě projev úcty k zemřelému, rozloučení se s ním, završení iniciace. Velké množství účastníků však nejspíše mělo také opět za úkol odehnat zlé síly. Podle K. Červjaka hrál tento početný doprovod stejnou roli jako ženichova družina na svatbě či velké množství kmotrů a kmoter při cestě do kostela k obřadu křtu.⁴⁷² Stejnou motivaci mělo nejspíše v těchto průvodech také troubení či hraní na housle, jež v pohřebním obřadu svobodných lidí zaznamenal I. Paňkevč.⁴⁷³

Důležitou roli hrál při cestě na hřbitov též dopravní prostředek a dobytek, jež za něj byl zapřahán. Podle zápisu D. A. Rasovského nesli nebožtíka na rukou, na speciálních nosítkách, nebo ho vezli na saních, které museli táhnou výhradně voli.⁴⁷⁴ Užívání saní⁴⁷⁵ při pohřebním

⁴⁶⁶ Strojopis D. A. Rasovského

⁴⁶⁷ SEDAČKOVA, O. A. *Poetika obrjady: Pogrebal'naja obrjadnost' vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik. 2004. s. 202

⁴⁶⁸ Po příchodu se zase měli lidé, jež nesli rakev, podle některých materiálů, pece dotknout (In: VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnohrafiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 214)

⁴⁶⁹ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 106

⁴⁷⁰ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 497

⁴⁷¹ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 497

⁴⁷² ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sproba sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 121

⁴⁷³ PAŇKEVYČ, I. *Hovir sil riky Ruskoji buv. Marmaroša v Rumuniji*. Užhorod : Prosvita : O. Vasilijan, 1932?. s. 5.

⁴⁷⁴ navíc s jármem obráceným předkem dozadu (viz kapitola *Vynášení nebožtíka z domu*)

⁴⁷⁵ daný zvyk též in: KAPICA, F. S. *Tajny slavjanskich bogov: Mir drevnich slavjan; Magičeskije obrjady i ritualy; Slavjanskaja mifilogija; Christianskije prazdniki i obrjady*. Moskva : RIPOL klassik, 2006. s. 380

obřadu se podrobně věnuje D. N. Anučin⁴⁷⁶ a Ch. Vovk.⁴⁷⁷ Setkáváme se s ním již v Nestorově letopise.⁴⁷⁸ Tento zvyk byl rozšířen u mnoha národů.⁴⁷⁹ Pro rituální význam saní svědčí jejich užívání v létě. Podle Ch. Vovka se jednalo o podobu zvyku zakonzervovanou již z dob, kdy byly saně jediným existujícím dopravním prostředkem. Jejich užití podle něj souvisí též s lidovou představou *o dlouhé cestě, již musí člověk po smrti vykonat*.⁴⁸⁰ Stejně tomu podle něj bylo s voly.⁴⁸¹ Jejich role v pohřebním průvodu byla však opět zdůvodňována různě.⁴⁸² P. G. Bogatyrev se při svém výzkumu setkal s vysvětleními, že cílem bylo zamezit natrásání nebožtíkem či odlišit se od židovské podoby obřadu, v níž byli užíváni koně. Také hovoří o tom, že se lidem zdál takový pohřeb příliš honosný. Jinde se zase podle jeho slov obávali, aby kontakt s nebožtíkem nezpůsobil kobylám neplodnost.⁴⁸³

11.6 Po pohřbu, pohřební hostina a noc pohřebního dne

Pohřební hostina představovala u mnohých národů vyvrcholení obřadu, jeho zakončení. V některých oblastech byl dáván zvláštní důraz na její rozsáhlost, aby si nebožtík např. nepřišel stěžovat, že jej špatně uctili.⁴⁸⁴ V námi sledovaném zápise se však setkáváme s pouhým náznakem tohoto rituálu, a to v souvislosti s pohřbem svobodných lidí ve vesnici Nyžnja Apša, při jehož popisu se D. A. Rasovskij kratičce zmiňuje o tom, že muzika doprovázející pohřební průvod se odebrá do zahrady kostela, kde se *po pohřbu pije a tančí*. Můžeme však předpokládat, že toto veselí probíhalo, alespoň v minulosti, na všech pohřbech. Jeho cíle byly nejspíše obdobné jako při nočních hrách u nebožtíka (viz kapitola 11.2) a podobné budou pravděpodobně i důvody jeho vytěsnění.

Jinou zmínku, která by alespoň náznakem popisovala pohřební hostinu, v zápise D. A. Rasovského nenalezneme. Je však velice pravděpodobné, že ve sledované lokalitě tato

⁴⁷⁶ ANUČIN, D. N. Sani, lad'ji i koni, kak prinadležnosti pochoronnogo obrjada. In: *Drevnosti*. t. XIV, 1890.

⁴⁷⁷ VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995.

⁴⁷⁸ NESTOR. *Nestorův letopis ruský : pověst dávných let*. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954.

⁴⁷⁹ VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 330

⁴⁸⁰ VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 325- 333; s představou o dlouhé cestě nebožtíka pracuje i F.S.Kapica (viz KAPICA, F. S. *Tajny slavyanskich bogov: Mir drevnich slavyan; Magičeskije obrjady i ritualy; Slavyanskaja mifologija; Christianskije prazdniki i obrjady*. Moskva : RIPOL klassik, 2006. s. 375)

⁴⁸¹ VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 326

⁴⁸² různá zdůvodnění této volby uvedeno in: SEDAČKOVA, O. A. *Poetika obrjada: Pogrebal'naja obrjadnost' vostočnych i južnych slavyan*. Moskva : Indrik. 2004. s. 177

⁴⁸³ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavyan*. Moskva : OGI, 2007. s. 103-104

⁴⁸⁴ VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 214

tradice zachována v dané době byla. Např. I. Paňkevyc v rumunské části Marmaroše, osídlené ukrajinským obyvatelstvem, zaznamenal hostinu, jež se konala třetí den po pohřbu, tzv. *tretynu*⁴⁸⁵ apod.

Důležitým bodem pohřebního obřadu byla očista zúčastněných a domu, v němž nebožtík přebýval. V zápise D. A. Rasovského jsou zachyceny oba momenty, a to ve zvyku hromadného umývání⁴⁸⁶ před návratem domů a ve zvyku následného zametání domu a vynášení smetí na takové místo, kam nikdo nechodí,⁴⁸⁷ neboť jak uvádí P. G. Bogatyrev: *zhoubné působení nebožtíka může během jeho přebývání v domě být smetí předáno*.⁴⁸⁸ Kontakt s ním pak podle lidových představ stejně jako např. s vodou, v níž byl nebožtík umyt, mohl zabít rostlinu či přenést chorobu na člověka, jenž se jí dotkl apod.⁴⁸⁹ (viz kapitola 11.2). Těmto popohřebním očistným obřadům byla v minulosti očividně věnována velká pozornost, o čemž svědčí již jen množství jejich popisů.⁴⁹⁰

V souvislosti s nocí po pohřbu D. A. Rasovskij zaznamenal velice rozšířený zvyk zanechávat nebožtíkovi v domě nějaký pokrm. *Duše nebožtíka se s domem, kde žila, hned nerozloučí a navštěvuje své dřívější bydliště. Proto především z večera na noc v den pohřbu staví na okno domu nějaké pochutiny (po smrti dítěte hlavně mléko)*⁴⁹¹ *nebo dávají na stůl v domě kolač či něco sladkého*.⁴⁹² *Aby zjistili, zda v noci nebo za úsvitu přijde duše nebožtíka, rozsypávají po podlaze a po stole nebo u okna (pokud pochutiny postavili na okno) mouku. Pokud ráno uvidí stopy, i když třeba myši, věří, že to v myši podobě přišla duše*

⁴⁸⁵ PAŇKEVYČ, I. *Hovir sil riky Ruskoji buv. Marmaroša v Rumuniji*. Užhorod : Prosvita : O. Vasilijan, 1932?. s. 5.

⁴⁸⁶ Popis pohřební hostiny např. in: KAPICA, F. S. *Tajny slavjanskich bogov: Mir drevnich slavjan; Magičeskije obrjady i ritualy; Slavjanskaja mifilogija; Christianskije prazdniki i obrjady*. Moskva : RIPOL klassik, 2006. s. 377

⁴⁸⁷ Některé materiály daný zvyk ještě upřesňují. Na toto zametání např. někde zvali nuzného člověka a smetl kropili svěcenou vodou (In: HRYVNA, V. *Narodni zvyčaji Makovyci*. Prjašiv : Slovac'ke ped. vydav., 1973. s. 123.); Jinde takto opatrně zacházeli s vodou od mytí nebožtíka. *spolu s vlasy a s hřebenem jí vylévají na takové místo, kde nechodí ani lidé ani dobytek*. např. do úzké uličky mezi domy...(In: VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnohrafiji ta antropolohiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 212); Některé materiály zachycují úklid celého domu, mimo podlahy se mýly také police, lavice, nádobí atd. *Nebožtíkovu postel přenášeli na několik dní do kurníku, aby jí „kohouti opeli“* (In: KAPICA, F. S. *Tajny slavjanskich bogov: Mir drevnich slavjan; Magičeskije obrjady i ritualy; Slavjanskaja mifilogija; Christianskije prazdniki i obrjady*. Moskva : RIPOL klassik, 2006. s. 377). Jen výjimečně se setkáváme s jiným využitím tohoto odpadu jako při otírání nábytku vodou, jíž omývali nebožtíka, avšak tento zvyk je zaměřen na zahubení škůdců a parazitů v domě a princip je zde tedy stejný založený na smrtící síle tohoto odpadu, jen v tomto případě využitou ku prospěchu . In: HRUŠEVSKA, K., *Z prymityvnoji kul'tury: Rozvidky i dopovidi*, Kyjiv, 1924, s. 100-101.

⁴⁸⁸ BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavjan*. Moskva : OGI, 2007. s. 108

⁴⁸⁹ HRUŠEVSKA, K. *Z prymityvnoji kul'tury: Rozvidky i dopovidi*. Kyjiv : Ukr. Akad. Nauk, 1924. s. 100

⁴⁹⁰ Variací očistných obřadů však nalezneme více, někdy je omytí vodou nahrazováno např. dotykem pece (In: VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnohrafiji ta antropolohiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 214.)

⁴⁹¹ Poznámka D.A.Rasovského: *Dubovoje*

⁴⁹² Poznámka D.A.Rasovského: *Bohdan-Luh*

zemřelého.⁴⁹³ Někdy postupují jednodušeji. Všechny pochutiny rozložené na stole pro nebožtíka dají následujícího dne po pohřbu prvnímu, kdo ráno vejde do domu (obvykle v těchto případech přicházejí chudáci).⁴⁹⁴

11.7 Pohřbívání dětí a svobodných lidí

Stejně jako ke všem vymykajícím se jevům bylo i k úmrtí nepřirozenou smrtí přistupováno s velkou opatrností a vážností. Tento jev byl spojován s působením nečistých sil, ať již se jednalo o smrt dětí, svobodných (neoddaných) lidí, lidí zabitých či sebevrahů.⁴⁹⁵ Mrtví byli v minulosti, jak uvádí D. K. Zelenin, děleni na dvě skupiny: *zemřelí předci* a tzv. *založnyje pokojniki* (možný překlad *nebožtíci v zajetí*), což byli lidé, kteří zemřeli nepřirozenou smrtí.⁴⁹⁶ Zatímco *zemřelí předci* žili daleko od živých lidí a jejich vztah k nim byly *obecně přející*, u druhé skupiny tomu bylo naopak.⁴⁹⁷ Podle lidových pověr *dožívali posmrtně čas, jenž jim byl k životu na zemi vyměřen..., dokud nezemřeli druhou, již přirozenou smrtí*. Na rozdíl od první skupiny pak žili v blízkosti lidí a *různě jim škodili*. Podle lidových pověr se stávali rusalkami, vodníky, lesními duchy, duchy domácími atd.⁴⁹⁸ D. K. Zelenin se podrobně věnuje způsobu, jakým byli tito lidé pohřbíváni. Základ představovala snaha o jejich izolaci. Takoví lidé byli proto pohřbíváni na odlehlých místech a ne do země, ale na její povrch, kde byli pouze zaházeni klacky. Pohřbením těchto lidí do země by podle slov D. K. Zelenina mohli vyvolat její hněv – mohla by je vyvrhnout nebo by nedala tělu zetlít. To by mohlo v noci vycházet a škodit. Země by také mohla pozůstalé potrestat mrazy, neúrodou apod. V pozdějších dobách začali lidé k těmto účelům stavět speciální přístřešky.⁴⁹⁹

V zápise D. A. Rasovského se setkáváme s pozdější variantou řešení tohoto problému, již s sebou společenský vývoj přinesl. Izolaci zde nahradila snaha o integraci. Úkolem člověka

⁴⁹³ Poznámka D.A.Rasovského: *Šandrovo*

⁴⁹⁴ Poznámka D.A.Rasovského: *Bohdan-Luh*

⁴⁹⁵ *Předčasná a všeobecně nenormální smrt člověka již sama o sobě/svojí najavnistu hovoří o spojení člověka s jakousi silou. Kontakt člověka-nebožtíka s touto silou dělá i nebožtíka silným, kromě toho sám akt smrti (neboť smrt je stejně jako i narození záležitostí nečistou) nakazí člověka-tělo a jeho „duši“, jež odchází z těla, dá tu volju, jakou může využít k škození svému nepříteli, členu své rodiny a dokonce rodu či hromadě... In: ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprobá sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 110.*

⁴⁹⁶ ZELEIN, D. K. *Drevnerusskij jazyčeskij kul't „založnich“ pokojnikov*. Petrograd, 1917. s. 399.

⁴⁹⁷ ZELEIN, D. K. *Drevnerusskij jazyčeskij kul't „založnich“ pokojnikov*. Petrograd, 1917. s. 400-40.

⁴⁹⁸ ZELEIN, D. K. *Drevnerusskij jazyčeskij kul't „založnich“ pokojnikov*. Petrograd, 1917. s. 401-402.

⁴⁹⁹ ZELEIN, D. K. *Drevnerusskij jazyčeskij kul't „založnich“ pokojnikov*. Petrograd, 1917. s. 403-407.

na zemi bylo podle lidových představ především vstoupit do stavu manželského a následně splodit a vychovat děti, pokračovatele rodu. Pokud člověk tohoto úkolu nedostál, hrozilo jemu i jeho okolí nebezpečí ze strany nadpřirozených sil. Proto lidé vedení snahou alespoň posmrtně vyplnit tento úkol pořádali zemřelým svobodným dívkám a chlapcům fiktivní svatbu. Míra, do jaké byl svatební obřad imitován, byla velice různá, v námi sledovaném zápise byl uveden následující popis: *Dívce a chlapci navlékají na prst voskový prsten, jakoby snubní,*⁵⁰⁰ *nasazují jim vínek,*⁵⁰¹ *kosycu.*⁵⁰² *Chlapcům kladou do hrobu čepici,*⁵⁰³ *dívkám překládají přes ruku „rušnyk“, jakoby na svatební kolač.*⁵⁰⁴ *V některých vesnicích za rakví nesou skutečné velké kolače, které poté dají těm, jež nebožtíka nesli.*⁵⁰⁵ *Na hlavu nevěsty nasazují čepec, který se obvykle jinde než na svatbě nenosí.*⁵⁰⁶ *Dokonce i malým holčičkám nasazují na hlavu pozlacený vínek a do ruky jim vkládají vejce.*⁵⁰⁷ Dále v zápise následuje popis výroby zjednodušené *kurahy*, kterou někdy pokládali do rakve nejen chlapcům, ale i dívkám.⁵⁰⁸ *Do čela rakve se provrtá dírečka, do níž zastrkují tyčku kurahy. Zde zůstane připevněna po celou dobu, během které bude nebožtík ležet v domě.*⁵⁰⁹ *Poté tuto kurahu nesou za hrobem a po pohřbu ji bud' zanechávají u kříže na hrobě,*⁵¹⁰ *či ji dávají „na věčné časy“ do kostela.*⁵¹¹ Ve vesnici Novoselicja D. A. Rasovskij tuto „univerzální kurahu“ údajně v kostele viděl. Odnášení mrtvého na hřbitov pak zápis popisuje následovně: *Pokud zemřel chlapec, rakev nesou dívky; pokud dívka, nesou ji chlapci.*⁵¹² *V některých vesnicích mají chlapci nesoucí rakev na čepicích kosyci.* Jak pak D. A. Rasovskij upozorňuje, *nikde se tak výrazně nezachovaly představy o dívčích a mládeneckých pohřbech stejně jako i o svatbě jako ve vesnici Nyžnja Apša, kde jde za nebožtíkem celá svatební „banda“, slavnostně oblečená, s kurahou (stjahom, jak se jí zde říká) a s muzikou. Muzika jde do kostelní zahrady. A po pohřbu pijí a tančí.*⁵¹³

⁵⁰⁰ Poznámka D. A. Rasovského: *vesnice Bohdan-Luh, Šyrokij Luh, Novoselicja*

⁵⁰¹ Poznámka D. A. Rasovského: *vesnice Novoselicja*

⁵⁰² Poznámka D. A. Rasovského: *vesnice Kryve*

⁵⁰³ Poznámka D. A. Rasovského: *vesnice Danilo*

⁵⁰⁴ Poznámka D. A. Rasovského: *vesnice Ternovo*

⁵⁰⁵ Poznámka D. A. Rasovského: *vesnice Bohdan-Luh*

⁵⁰⁶ Poznámka D. A. Rasovského: *vesnice Šandrovo a Ternovo*

⁵⁰⁷ Poznámka D. A. Rasovského: *vesnice Kryve*; Ch. Vovk uvádí vejce a jablko jako předměty obecně dávané do rakve dětem, viz VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 13.

⁵⁰⁸ Poznámka D. A. Rasovského: *vesnice Šandrovo, dříve tak bylo i ve vesnici Novoje Barovo*

⁵⁰⁹ Poznámka D. A. Rasovského: *vesnice Danilo, Šandrovo, Kolodnoje*

⁵¹⁰ Poznámka D. A. Rasovského: *Dříve bylo zanechání kurahy na hrobě běžným jevem; nyní se však tento obřad zachovává zřídka (vesnice Dulovo); ve vesnici Novoje Barovo mi též vyprávěli o tomto obřadě jako o vymizelém.*

⁵¹¹ Poznámka D.A.Rasovského: *Vesnice při toku řeky Teresvy (Novoselicja, Ol'chovicy aj.)*

⁵¹² Poznámka D.A.Rasovského: *Bohdan Luh, Kolodnoje*

⁵¹³ Strojopis D. A. Rasovského

Nápodoba svatebního obřadu je zde tedy zřejmá. V jiných materiálech se samozřejmě setkáme s nejrůznějšími drobnými odchylkami,⁵¹⁴ těmi se však pro potřeby této práce nebudu zabývat. Svatební oděv a atributy podle některých údajů nesloužily pouze k této posmrtné svatbě pozemské, ale nebožtík podle lidových představ procházel svatebním obřadem ještě jednou na onom světě.⁵¹⁵ Podle K. Červjaka *lidé věří, že s pomocí tohoto pohřbu-svatby oddané osoby „žijí na onom světě rodinným manželským životem“*.⁵¹⁶ To souvisí se snahou uspokojit nebožtíkovy potřeby, aby neměl důvod se vracet na zem v podobě démona..⁵¹⁷ Dobrému zachování zvyku zde nejspíše výrazně napomohla existence zmiňované „*univerzální kurahy*“.⁵¹⁸

Závěrem kapitoly zmiňme zvyk, který sice nebyl spojen s touto ohroženou skupinou nebožtíků, ale se svatbou jistým způsobem souvisí. D. A. Rasovskij totiž zaznamenal ve vesnici Bohdan-Luh zvyk rozvazovat vdaným ženám zástěru, aby se mohl její muž znovu oženit. Jak již bylo uvedeno v kapitolách 9.1 a 10.9, akt zavazování zástěry či zavazování pásku představoval jednu z podob gesta stvrzujícího uzavření sňatku.⁵¹⁹ Jejich rozvázání v takovém případě pak stvrzovalo rozvod.⁵²⁰ Vzhledem k tomu, že se se zavazováním zástěry v popisu svatebního obřadu zaznamenaném D. A. Rasovským skutečně setkáváme, je tento výklad poměrně pravděpodobný.

⁵¹⁴ VOVK, Ch. *Studiji z ukajins'koji etnografiji ta antropologiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995. s. 212

⁵¹⁵ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprobja sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 116

⁵¹⁶ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprobja sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 121

⁵¹⁷ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprobja sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 127

⁵¹⁸ S půjčováním *kurahy* či jejího základu se setkáváme i v popisech svatebního obřadu. (viz KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava, 1976. s. 118, 122.)

⁵¹⁹ KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava, 1976. s. 144.

⁵²⁰ ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprobja sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930. s. 117

12 Závěr

Cílem mé práce bylo především představit výsledky folkloristického terénního výzkumu D. A. Rasovského na Podkarpatskou Rus, který se uskutečnil v letních měsících roku 1931, a pokusit se o rozbor jím sebranných obřadů, zvyků a pověr.

Mohli jsme sledovat, že lidové obřady byly v tomto regionu v dané době ještě velice dobře zachovány. Jak můžeme ze zápisu D. A. Rasovského pozorovat, přístup k tradici byl u obyvatel sledované oblasti často velice zodpovědný. O tom svědčí např. užívání tak nebezpečného jedu jako rtuť při cestě novorozeněte ke křtu. D. A. Rasovskému se také podařilo zaznamenat zvyky, které byly na počátku 20. století již vzácností, a to především tzv. noční hry u nebožtíka.

Řada zvyků podlehla zjednodušení či zcela zanikla nebo se o nich D. A. Rasovskij nezmiňuje, jako tomu nejspíše bylo s křesťanskými zvyky v pohřebním obřadu. Zvyky navíc samozřejmě podléhaly změně motivace. To je dobře patrné na příkladu svatebních magických úkonů majících zajistit oddávanému páru potomky mužského pohlaví, na němž můžeme obzvlášť dobře pozorovat vliv požadavků doby na lidový obřad. Konečně je nutné poznamenat, že ačkoliv jsem se snažila poukázat na pohanský původ většiny zvyků zaznamenaných D. A. Rasovským, ze zápisu je zjevné, že řada z nich měla v dané době již pouze estetickou či zábavnou funkci (jako např. smlouvání s postavou *němého* o místo vedle nevěsty). Stále je však patrná snaha obyvatel zachovat tradici a víra v řadu prostředků a úkonů lidové magie, pocit nutnosti setrvat u tradičních postupů.

Za to, že se D. A. Rasovskému, podařilo tyto postupně vymírající jevy zachytit a že dokázal za poměrně krátkou dobu sesbírat opravdu širokou škálu zvyků na značně velkém území, mu patří náležitý obdiv. Snad tato práce bude moci posloužit dalšímu studiu v oblasti tradiční lidové kultury.

Seznam použité literatury a pramenů

Prameny

- Archiv AV ČR, v.v.i., SVI - dokumentační sbírky a fondy, *Slovanský ústav*, 263.
- Etnologický ústav AV ČR, v.v.i., SVI – dokumentační sbírky a fondy, *Osobní fond (pozůstalost) Josef Spilka I. (1899-1986)*.
- Národní archiv ČR, v.v.i., SVI – dokumentační sbírky a fondy, *Policejní ředitelství Praha II – všeobecná spisovna – 1931 – 1940*, signatura R 284/1 Rasovskij Dmitrij 192.
- Národní archiv ČR, v.v.i., SVI – dokumentační sbírky a fondy, *Policejní ředitelství Praha II – evidence obyvatelstva*, PŘ II – EO, karton Rasovskij Dimitrij 1902.
- Ústav dějin umění AV ČR, v.v.i., SVI – dokumentační sbírky a fondy, *Archeologický institut N. P. Kondakova (1925-1952)*, KI – 45.

Sekundární literatura

- *Administrativní lexikon obcí na Moravě, ve Slezsku, na Slovensku a v Podkarpatské Rusi*. Praha, 1928.
- BENEŠ, B. Bibliografie prací P. G. Bogatyrjova 1916-1917. In: *Český lid*. 1968, č. 4.
- BITTNEROVÁ, D. Rok po stých narozeninách Josefa Spilky. In: *Český lid*. 2000, č. 1.
- BOGATYREV, P. G. Igry v pochoronnych obrjadach Zakarpattja. In: *Seks i erotika v ruskoj tradicionnoj kul'ture*. Moskva : Ladomir, 1996.
- BOGATYREV, P. G. Magičeskije dejstvija, obrjady i verovanija Zakarpat'ja. In: *Narodna kul'tura slavyan*. Moskva : OGI, 2007.
- BOGATYREV, P. G. Zpráva dr. P. Bogatyrjova o etnografické exkursi na Podkarpatskou Rus. In: *Ročenka Slovanského ústavu III*. 1930, Praha, 1931.
- BOGATYREV, P. G. „Polaznik“ u jižnych slavyan, maďjar, slovakov, poljakov i ukrajince. In: *Lud Słowianski III*. 1933. seš. 1, Díl B (etnografja).
- BOGATYREV, P. G. „Polaznik“ u jižnych slavyan, maďjar, slovakov, poljakov i ukrajince. In: *Lud Słowianski III*. 1934. seš. 2, Díl B (etnografja).
- BOGATYREV, P. G. Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpathique. In: *Monde Slave III*. 1926, 11, s. 196-224.

- BORYSENKO, V.K. *Vesil'ni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinii: (Istoryko-etnohrafične doslidžennja)*. Kyjiv, 1988.
- BUDÍN, V. *Podkarpatská Rus očima Čechů*. Praha, 1996.
- BUGERA, I. *Ukrajins'ke vesillja na Lemkivšyni*. L'viv : Na storožy, 1936.
- ČERNIVS'KIJ, I. Svatannja, vesillja i rodyny u l judu rus'koho na Rusi Červonij, opyysane meškancem c'joho kraju. In: *Vesillja u dvoch knihach*, Knyha 1. Kyjiv : Naukova dumka, 1970.
- ČERVJAK, K. *Vesillja merciv: sprobha sociolohično pojasnyty obrjady inicijaciji*. Charkiv : Proletaryj, 1930.
- Český statistický úřad. *Historická demografická ročenka Podkarpatské Rusi*. Praha, 2009.
- ČUBYNS'KYJ, P. P. Vesillja v seli Boryspil' Perejaslavs'koho povitu Poltavs'koji huberniji. In: *Vesillja u dvoch knihach*. Knyha 1. Kyjiv, 1970.
- DEMČENKO, I. Vesillja v mistečku Monastyryšče Lypovec'koho povitu Kyjivs'koji huberniji. In: *Vesillja: U dvoch knihach*. Knyha 1., Kyjiv, 1970.
- DEMJAN, L. Pochoronni obrjady i virovanja iz verečans'koho okruha. In: *Podkarpatská Rus*. 1927, č. 1, 2, 4, 5, 7.
- DOŠKÁŘ, J. *Veřejné zdravotnictví v Podkarpatské Rusi*. Užhorod, 1921.
- DRAHNÝ, V.; DRAHNÝ F. *Podkarpatská Rus, její přírodní a zemědělské poměry*. Praha, 1921.
- GAVRILJUK, N. K. *Kartografirovanije javlenij duchovnoj kul'tury (Po materialam rodil'noj obrjadnosti ukrajincev)*. Kyjev, 1981.
- Gołębiowski, Ł. *Lud polski*. Warszawa, 1830.
- GURA, A. V. *Simvolika životnych v slavjanskoj narodnoj tradicii*. Moskva, 1997.
- HNATJUK, V. *Bojkivs'ke vesilje v Mšancy (starosambirs'koho povita)*. L'viv : Etnohrafična Komisija Nauk. Tovarystva im. Ševčenko, 1908. s. 2.
- HOLOVAC'KYJ, I. *Očerk staroslavjanskogo basnoslovija ili mifologii*. L'vov, 1860.
- HRUŠEVS'KA, K. *Z prymityvnoji kul'tury: Rozvidky i dopovidi*. Kyjiv : Ukr. Akad. Nauk, 1924.
- HRUŠEVS'KYJ, M. *Istorija ukrajins'koji literatury: V 6 tomach, 9 knihach*, Kyjiv : Lybid', 1993.
- HRYVNA, I. *Narodni zvyčaji Makovyci*. Prjašiv : Slovac'ke ped. vydav., 1973.

- ILARION, metropolita. *Dochrystyjans'ki viruvannja ukrajins'koho narodu*. Winnipeg, 1965.
- KALYNJAK, I., *Narodne vesillja: (Selo Rivne Svydnyc'koho okruhu)*. Prjašiv : Ck KSUT, 1979.
- KAPICA, F. S. *Tajny slavjanskich bogov: Mir drevnich slavjan; Magičeskije obrjady i ritualy; Slavjanskaja mifologija; Christianskije prazdniki i obrjady*. Moskva : RIPOL klassik, 2006.
- KAVELIN, K. *Kritičeskije stat'ji i rassuždenija odnosjaščijesja k narodnomu bytu*, č. 4. Sankt-Peterburg, 1859.
- KOMOROVSKÝ, J. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava : Univerzita Komenského, 1976.
- KONDRATOVYČ, O. *Ukrajins'ki zvyčaji: Narodyny. Kosa ž moja..., Luc'k : Volyns'ka oblasna drukarnja*, 2007.
- KOSVEN, M. O. Avunkulat. *Sovetskaja etnografija*. 1948, No 1.
- KOŽMÍNOVÁ, A. *Podkarpatská Rus: Práce a život lidu*. Karlín, 1922.
- KOŽMÍNOVÁ, A. Svatba a křtiny na Podkarpatské Rusi. In: *Podkarpatoruská revue*. Praha, 1937, č. 3.
- KRUPKOVÁ, J. *Tradice a etnografie: K úloze tradice ve vývoji kultury*. Praha, 1991.
- *Křestní obřady*. Vydří, 1999.
- *Kul'tura i pobut naseleennja Ukrajiny*. Kyjiv, 1993.
- KUZELJA, Z. *Bojkivs'ke vesjile v Lavočnim : Stryjs'koho povita*. L'viv : s.n., 19??.
- KUZELJA, Z. Zabavy pry merci. In: *Zapysky CXXII*.
- LAŠCENKO, S.K. *Zakljatije smechem: Opyt istolkovanija jazyčeskich ritual'nych tradicij vostočnych slavjan*. Moskva : Lodomir, 2006.
- LOZYNS'KYJ, J.I. *Ukrajins'ke vesillja*. Kyjiv, 1992.
- MALYNKA, A.N. *Sbornik materialov po maloruskomu fol'kloru*. Černigov : Redakcija Zemskago Sbornika Černig. gub., 1902.
- MASARYK, T.G.M. *Rusko a Evropa*. Praha, 1930.
- MASLOVA, G. S. *Narodnaja odežda v vostočnoslavjanskich tradicionnych obyčajach i obrjadach XIX- načala XX v..* Moskva, 1984.
- MIKULANINEC, Š. Zdravotnictví a sociálně zdravotní poměry na Podkarpatské Rusi. In: *Podkarpatská Rus*,. Bratislava, 1936.

- *Mir russkoj vizantinistiki: materialy archivov Sankt-Peterburga*. Sankt Peterburg. 2004.
- MUŠINKA, M., Archaické a inovačné prvky v súčasnom svadobnom obrade Ukrajincov východného Slovenska. In: *Svatební obřad : současný stav a proměny*. Brno. 1983.
- MYSLIVEČEK, J. Dmitrij A. Rasovskij. In: *Byzantinoslavica: Sborník pro studium byzantsko-slovanských vztahů*, ročník VIII. Praha. 1939-1946.
- *Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*, Praha : Mladá fronta, 2007.
- NAVRÁTILOVÁ, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha : Vyšehrad, 2004.
- OCHRYMOVYČ, V. *Značenijsje malorusskich svadebnych obrjadov i pesen v istorii sem'ji*. Moskva : s.n., 1892.
- PAHYRJA, V. *Zakarpatci u diaspori*. Užhorod, 1997.
- PAŇKEVYČ, I. *Hovir sil riky Rus'koji buv. Marmaroša v Ruminiji*. Užhorod : Prosvita : O. Vasilijan, 1932?.
- PAŇKEVYČ, I. *Ukrajinski hovory Pidkarpats'koji Rusi i sumežnich oblastej*. Praha : Orbis, 1938.
- PAŇKEVYČ, I. Zapysujte narodni povirja. In: *Podkarpatská Rus*. 1929, č. 4.
- PAP, S. *Istorija Zakarpattja*. Ivano Frankivsk : Nova zorja, 2001.
- PODANÝ, V.; BARVÍNKOVÁ, H. *Ruská a ukrajinská emigrace v Československé republice 1918-1938 : Přehled archivních fondů a sbírek uložených v České republice*. Praha, 1995.
- PONOMAR'OV, A. *Ukrajins'ka etnografija: Kurs lekcij*. Kyjiv, 1994.
- POP, I. *Podkarpatská Rus*. Praha : Libri, 2005.
- POP, I. *Podkarpatská Rus: osobnosti její historie, vědy a kultury*. Praha, 2008.
- PRAVDJUK, O.A. Ukrajinske vesillja. In: *Vesillja: u divoch knihach*, Kniha 1. Kyjiv : Naukova dumka, 1970.
- RASOVSKIJ, D.A. Zametki k Slovu o polku Igoreve In: *Annales de l'institut Kondakov: (Seminarium Kondakovianum)*, X. Praha. 1938.
- *Ruská, ukrajinská a běloruská emigrace v Praze*. Praha, 1999.
- SACHANEV, V.V. Svad'ba v Podkarpatskoj Rusi. In: *Extrait des comptes rendues du IV-e Congress des geographes et des ethnographes slaves*. Sofia : s.n., 1936.
- SEDAKOVA, O. A. *Poetika obrjada: Pogrebal'naja obrjadnost' vostočnych i južnych slavjan*. Moskva : Indrik. 2004.

- SJAVAVKO, Je. I. Simejna obrjadovist'. In: *Hucul'sčyna*. Kyjiv : Naukova dumka, 1987.
- SPILKA, J. *Ivanko z polonin : Pohádky ze Zakarpatské Ukrajiny*. Praha, 1939.
- STEL'MAŠČUK, H. H. *Tradycijni holovni ubory ukrajinciv*. Kyjiv, 1993.
- STOJKOVIĆ, M. *Obuća. Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*. XXX/2. Zagreb, 1936.
- SUMCOV, N.F. *Chleb v obrjadach i pesnjach*. Char'kov : s.n., 1885.
- SUMCOV, N.F. *O svadebných obrjadach, preimuščstvenno russkich*. Charkov' : Typografija I. V. Ionova, 1881.
- SUMCOV, N.F. *Religiozno-mifičeskoje značenie malorusskoj svad'by*. Kyjev : Redakcija Kijevskoj Stariny, 1885. s. 18.
- ŠPÁLA, F. *Podkarpatské výšivky*. Praha, 1928.
- TEREŠČENKO, A., *Byt russkoho naroda*. Sanktpeterburg : [s.n.], 1848. s. 48.
- THOŘOVÁ, V.; TYLLNER, L. Ve svobodném státě. Státní ústav pro lidovou píseň (1919-1952). In: *Etnologický ústav Akademie věd České republiky 1905-2005*. Praha, 2005.
- TOPOROV, V.N. Ob odnoj miforitual'noj "korov'jebyč'jej" konstrukciji u vostočnych slavjan v sravnitel'no-istoričeskom i tipologičeskom kontekstach. In: *Slavjanskije etjudy: Sbornik k jubileju S.M.Tolstoj*. Moskva, 1999.
- *Trudy etnografičesko- statističeskoj ekspedicii v zapadno- russkij kraj*. S. Peterburg, 1877.
- *Ukrajins'ka mynuvšyna: iljistrovanyj etnografičnyj dovidnyk*. Kyjiv, 1993.
- VACEK, J.; BABKA, L. *Hlasy vyhnaných : Periodický tisk emigrace ze sovětského Ruska (1918-1945)*. Praha, 2009.
- VERCHOVYNEC', V.M. Vesillja v seli Špyčynci Skvyrs'koho povitu Kyjivs'koji huberniji. In: *Vesillja u dvoch knihach*. Knyha 1. Kyjiv : Naukova dumka, 1970.
- VONDRAČ, J. Macecha: Karpatoruská lidová balada. In: *Podkarpatoruská revue*. Praha, 1938, č. 4.
- VORON, A. Hucul's'ki zvyčaji. In: *Podkarpatská Rus*, 1931, 7.
- VOVK, Ch. *Studiji z ukrajins'koji etnografiji ta antropolohiji*. Kyjiv : Mystectvo, 1995.
- ZDOROVEHA, N.I. *Narysy narodnoji vesil'noji obrjadovosti na Ukrajin*. Kyjiv : Naukova dumka, 1974.

- ZELENIN, D. K. *Drevnerusskij jazyčeskij kul't „založnich“ pokojnikov*. Petrograd, 1917.
- ZILYNSKYJ, O. Bibliografie vědeckých prací I.Paňkevyče z oblasti folkloristiky, dialektologie a vlastivědy. In: *Český lid*, Praha, 1958, č. 4.
- ŽAJVORONOK, V. *Znaki ukrajins'koji etnokul'tury : slovnyk-dovidnyk*. Kyjiv : Dovira, 2006.
- ŽAJVORONOK, V. *Znaky ukrajins'koji etnokul'tury : slovnyk-dovidnyk*. Kyjiv : Dovira, 2006.